

İNSAN

AYLIK FİKİR VE SANAT MECMUASI

Sayı 4	15 Temmuz 1938	Cilt 1
--------	----------------	--------

Fikir an'anesi.

Kulak ver ki... (Şiir)

Kâğıt para ile serveti arttırmak.

İştirakçilikten ferdî mesaiye ve
mülkiyete doğru.

Bedel faaliyet ve bedel kıymet.

İktisadî insan.

Goethe: Öl ve ol.

Zaman nedir?

Türkiyede kültür seviyesi.

İnsan sevgisi.

İmparatorlukların alt bünyesi.

Hilmi Ziya Ülken

Cahit Sıtkı Tarancı

Münir Serim

Ahmet Ağaoğlu

Muzaffer Şerif

Sıtkı Yırcalı

Romain Rolland

Safaeddin Karanakçı

Nusret Kürkçüoğlu

Dr. Nuri Fehmi

Hilmi Ziya Ülken

Kronikler: Bir Mektup (Nurullah Ataç) - Resim galerisi (Sabahattin Eyüp-
oğlu) - Resim havadisleri (Bedri Eyüpoğlu).

İSTANBUL
KENAN BASIMEVİ
1938

MÜESSİSLERİ :

Nurullah Ataç — Hilmi Ziya Ülken
Sabahattin Eyüboğlu — Muzaffer Şerif

SAHİBİ VE MÜDÜRÜ :

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Abone ve müracaat yeri: Remzi Kitabevi.

Abone şeraiti : Seneliği 3 lira, altı aylığı 150 kuruş.

Daima

Tiryaki İçiyorum

Her tiryaki bunu söylüyor.

Acaba neden ? ÇÜNKÜ :

Tiryaki sigarası uzun zamandanberi beklediği sigaradır. Bütün inhisarlar mamulâtı gibi "Tiryaki,, nin de harmanı her zaman aynidir, içimi ve nefaseti hiç değişmez.

Her zaman Aynı harmanı,

Aynı içimi, Aynı nefaseti

"TİRYAKİ,, de bulabilirsiniz

25 ince sigara } 15 Kuruş
20 kalın ,, }

İ N S A N

Sayı — 4

15 Temmuz 1938

Yıl — 1

Fikir Ananesi

Bu musahabemle, memleketimizin en mühim fikir derdlerinden birine dokunmak istiyorum: Fikir ananesi. Geçen nüshada aynı meseleye «eski ve yeni mecmualar» dan bahsederken temas etmiştim. İhtimal bir çokları, bir çok vesilelerle bunu ortaya attılar. Fakat dava o kadar esaslı ki, yeniden meydana çıkarmanın, ve üzerinde düşünmenin çok faydalı olacağına kaniim.

Medeniyet tarihine bakınca şunu görürüz: Hiç bir fikir tek bir insanın eseri değildir. Kendinden önce gelenlerin kurduğu binaya bir taş ilâve eder ve onu kendinden sonrakilere bırakır. Büyük keşifler ve icadlar bile bu suretle hazırlanmış olan zeminler üzerinde kurulmuştur. Bardak doluyor, ve bir damla onu taşırmaya kâfi geliyor. Muhitinde büyük tesir yapmış olan kitablardan çoğu böyle meydana gelmiştir. Malzemesini, delillerini ,unsurlarını muhitine borcludur. Bütün kitab bir kaç cümlede hülâsa edilecek bir ana fikirdir. Ve ötekiler onu isbat etmek, beslemek için toplanmıştır. Bu ana fikre gelince, o da birdenbire meydana çıkmış değildir. Mazisi vardır. Muayyen bir ananenin mahsulüdür. ve kendinden sonra bu ananeyi yeni bir şekilde devam ettirebilirse muhitine müessir demektir.

Ölü fikirle **orijinal** fikir arasındaki fark ikincisinin kimseye benzememesi değil, bilâkis kuvvetle benzediği bütün bir ananeyi yeni ihtiyaçlarla birleştirmesini bilmesidir. Rousseau, **İçtimaî mukavele** ve **Emil'i** ile Fransanın ortasında bomba gibi patlamıştı. İfadesinde çok taze, yeni ve spontane olan mütefekkir hâkim fikirlerinde çok uzak zamanlara kadar giden bir ananeyi devam ettirmekten başka bir şey yapmadı. Eski Yunanda cemiyete isyan eden anarşistler vardı. Tabiî hukukcuları, mukavelecileri Rousseau'dan çok evvel tanıyoruz.

Fikir ananesi ne kadar kuvvetli ise yeni terkeb ve tahliller yapma imkânı o kadar ziyadedir. Büyük filozoflar fikir cereyanlarından doğmuştur. Ampirizm İngilterede orta çağın filozoflarında başladı: mahsullerini bugüne kadar veriyor. Spritüalizm Fransada hâkim bir cereyan olduktan sonra içerisinden Maine de Biran, Ravaisson, Bergson gibi mütefekkirleri yetiştirdi.

Bununla beraber bazan fikir ananesi hareketsiz, cansız bir kalıp halini alabilir: orta çağda şüphesiz bu anane kuvvetli idi. Fakat yeni gelenler eskileri tekrardan başka bir şey yapmıyordu. «Üstad böyle söylemiş, ona bir kelime ilâvesine mezun değiliz.» kanaati her türlü yaradış imkânını kaldırıyordu. Asırlarca Şarkta ve Garbda skolastik denilen bu devrin mahsulleri - hakikaten - insanı «fikir ananesi» nden ürkütmeye kâfi bir sebep teşkil edebilir.

Bu donup kalma, fikir adamlarının içerisine düşmüş oldukları içti-maî çenberden ileri geliyor. Orada insanları değil, cemiyeti itham etmek lâzım. Hangi şekilde olursa olsun müşahhas'ı, vakıa'yı kaybeden, sırf mefhumcu ve mücerred kalan bu tefekkür yaratma imkânından mahrumdur. Zahirde bu devrin de kendine mahsus bir müşahade ufku vardır: Eski tıp, eski heyet, eski riyaziye gibi. Fakat bu ufuk çok dar-dır. Mukayese ve tenkide müsaid değildir. Fikri rölativizm'e yükseltmek imkânlarından mahrumdur. Daha ilk makalelerden beri fikrin bu kendi içine kapanmasına «mistikleşme» demiştik. Bu mistikleşmenin en güzel örneklerini Hindde, Osmanlıda, Garb orta çağının muayyen bir devrinde görüyoruz.

Fakat cemiyet bir defa bu çemberi kırınca mukayeseler başlıyor. Tenkid fikri uyanıyor. O zaman artık fikir ananesi yaratıcı ve güzeldir. İlk bakışta Galilée, Montaigne ve Erasme'nin yetişmesi her türlü ananeyi kırar gibi görünür. Bu tamamen zahirîdir. Onlardaki isyan donup kalmış şekillere ve kalıblara aiddir. Humanizma kültürü onları kuvvetle medeniyet tarihinin fikir ananelerinden her hangi birine bağlamaktadır. Bunun en güzel örneklerini Pétrarque'ın «kendinin ve daha bir çoklarının cehaletine dair» adlı hicviyesinde, Erasme'nin «deliliğin övünmesi» nde görüyoruz.

Felsefe ve sanatta olduğu gibi ilimde de böyle: İlim, kendinden öncekini yıkarak değil, ona bir şeyler katarak meydana çıkıyor. Batlamyos'tan Copernic'e ve Newton'a doğru ilmin inkişafı mütemadî bir genişleme'dir.

Fikir ananesi, temel olarak alınan ana fikirlerin seçilmesinde en kuvvetli tenkid ve intihab miyarıdır. Kimi alacağız, kimden ayrılacağız? Hangi cephedeyiz ve hangi binaya taş taşıyacağız? Bunu kendi

kendisine karşı sarahatle tayin etmemiş olan bir âlim veya filozofun eserinden şüphe etmeğe hakkımız vardır. Fikir ananesi, hakikî mütefekkir, müptezel, harcı âlem «entellektüel» den ayıracak en mühim farıkadır: Vakıa harcı âlem «entellektüel» de bir fikir adamıdır. Fakat onun vazih, taayyün etmiş intihabları ve redleri yoktur. Şahsî sempatilerine tabidir. Kendisini hiç bir ananeye, hiç bir cereyana bağlamakla mükellef görmez. Zamanına göre her fikir hoşuna gidebilir. Her fikirde bir «hissei hakikat» olduğuna kanidir: «bir cihetten... ve diğer cihetten...» onun en sevdiği ifadedir. Romancı Huxley'in «Derinliklerin Sükûnu» nda haşyetle bahsettiği işte bu entellektüeldir. Harcı âlem entellektüel size de hak verir, düşmanlarınıza da... Yeter ki her iki tarafta onu tatmin eden «fikir fantezi» leri bulabilsin.

Şu halde hakikî fikir adamını yalnız ölü bir ananenin doğurduğu «mistikleşen mütefekkir» den değil; hiç bir ananeye bağlanamıyan ve kaybolmaya mahkûm «harcı âlem mütefekkir» den de ayırmak lâzımdır. İşte memleketimizde hasretini çektiğimiz asıl bu tiptir. Orta çağda medrese ve tekke, bu iki büyük müessese birinci tipte mütefekkirleri yetiştiriyordu. O her ne kadar yaratıcı değilse de, hududları çizilmiş bir tefekkür sahasına malikti. Kökleri vardı. Bunun için asıl ve hürmete şayandı. Tanzimattan sonra bu nevi azalmaya başladı. İmparatorluk sınıflarının yıkılışına tâbi olarak bu tip mütefekkirler de gittikçe naderleşti. Bunun yerine şekilsiz bir kozmopolit muhit, ve bol bol «harcı âlem entellektüel» ortaya çıktı: Bütün meziyeti yeni şeyler söylemek, herkesi hayrete düşürmek, hiç bir tarafa bağlanmamak, mütemadiyen kendi kendini nakzetmek.

Vakıa, fikir ananesine bağlanmamanın en mühim neticelerinden biri de fikir «konsekans» ının yokluğudur. Bir yazının başında başka prensip, ortasında ve sonunda başka prensip hâkimmiş... ne çıkar? Siz ifadeye, hüsnü niyete bakın; işine gelmiş o fikri alıyor, gelmemiş bırakıyor.

Cemiyetin kâfi derecede tebellür etmemesinden ileri gelen bu buhran, maalesef tanzimattan sonraki fikir hayatımızı bir hayli sarsmıştır. Bunun için, bir tarafında dindar, bir tarafında materyalist; bazan muhafazakâr, bazan ahrar nice nice muharrirleri şuracıkta hatırımızdan geçirmek kabildir.

Fikir ananesi, fikre hürmeti temin edecek yegâne vasıtaadır. Littré öldüğü zaman meşhur lügatini henüz neşredememişti. Mensupları el yazılarını sandıktan çıkarıp bastırdılar. Condorcet'nin en büyük eseri olan «İnsan ruhunun terakkisi» de ölümünden sonra basılmıştır. Bu adamların peşinden koştukları, yani «aradıkları ve sordukları» fikirler olduğu gibi, ölümlerinden sonra onların da «arayanları ve soranları»

olmuştur. Bizde eskiden «bana bir harf öğreten beni kendine kul etti» hadisinin ilim muhitinde hâkimiyeti bu ananenin kuvvetini gösterir. Aristo, «ben Eflatunu severim, fakat hakikati daha çok severim» diyebilmek için yirmi sene beklemişti. Bununla beraber «Vâsî bizi terketti» denebilmesi için de Vasıl ibni Atanın kendine, ta Yunana kadar giden çok kuvvetli bir anane bulması lâzım gelmişti.

Bizde ekseri fikir ananesinden ürkülür. Böyle düşünenlerde sekte olmak, ezberciliğe gitmek veya hakikati yalnız bir cephesinden görmek korkusu vardır. Bunun için hatta parlak misaller de getirilir: Kant'ın felsefesi zıd fikirleri birleştiren bir terkid değil midir? Descartes bütün orta çağa ve ananeye karşı isyan değil midir? denir.

Fakat unutmamalıdır ki, Kant'ın felsefî terkidinde temeli daima idealizm teşkil eder. Descartes ise kendinden evvelkilere kuvvetle merbuttur. Skolastiğe hücum Galilée'den beri hazırlanmıştır. Tefekkürün doğrudan doğruya ve bedihî olarak tanınması Saint Augustin'den ve İbni Sina'dan geliyordu. Etienne Gilson, «Index scholastico - cartésien» adlı eserinde fransız filozofunun mensub olduğu spritüalist anane ile bağlarını pek iyi göstermiştir.

Modern tefekkür memleketimize gireli çok zaman olmuyor. Bundan dolayı kendi mütefekkirlerimizde bu bakımdan derin kökler aramak kabil değildir. Bununla beraber, modern tefekkürün vazettiği meseleler - umumî hatları itibarile - eski meselelerden büsbütün ayrı da değildir. Meselâ bugün de - eskiden olduğu gibi - bir plüralizm karşısında monizmi, bir idealizm karşısında materyalizmi buluyoruz.

Bugün idealist temayülde olan bir mütefekkir, tarihimizde kendine temel olabilecek büyük bir cereyan bulabilir. Netekim, tanzimattan sonra Abdullah Cevdet, Baha Tevfik gibi materyalist mütefekkirlerimizin de gene kendilerine türk tefekkür tarihi içinde bir anane bulmaları kabildir. Dehriyyenin müessisi olan İbni Ravendî, tabiiyunun başı olan Ebubekir Razi, Atomculuğu kelâmla birleştiren Ebülhüzeyl ve daha bir çoklarında nihayet müfrit vahdeti vücudcuların bir kısmında İslâm - Türk materyalizminin kökleri vardır.

Fakat hiç olmazsa bugün, bir fikir meselesinden bahsederken bunu yepyeni biz vaz'ediyormuşuz gibi davranmamalıyız. Bazan ilk defa söylediğimizi zannettiğimiz şeylerin bizden çok evvel vaz', müdafaa ve tenkid edildiğini, hatta bir müddet te devam etmiş olduğunu görmek için ufak bir himmet kâfidir. Eski kitabları ve mecmuaları karıştırmak, kendimizden evvelkileri inkâr etmemek, tarafdar olduğumuz fikre - kendi mikyasımızda - bir anane bulmak bizzat kendi fikrimizin beslenmesi ve kuvvetlenmesi için en esaslı çaredir.

Hilmi Ziya ÜLKEN

Kulak ver ki...

*Kulak ver ki havasında bahçemizin,
Gök maviliğinden, dal yeşilliğinden,
Bir şarkı söylenmede kendiliğinden;
Nasıl dinlersen öyle, şen veya hazin.*

*Kulak ver, dolaşan, ruhumuzu tel tel,
Ve dallarda tomurcukları ürperten
Bir şarkı söylenmede kendiliğinden;
Gündüz güneşe, gece mehtaba bedel.*

Cahit Sıtkı Tarancı

Kâğıt para ile serveti arttırmak

Münir SERİM

Enflâsyonistler (1) der ki: «Memleketimizde işlenmemiş pek çok toprak var. Aynı nisbette ve belki daha ziyade boş kol var. Servet istihsalinin iki büyük âmilini teşkil eden bu unsurları faaliyete geçirmek için eksik olan yegâne şey sermayedir.

Kandan maada, hayatın diğer plâstik bütün anasına malik bir vücuda kan verildiği zaman o vücut nasıl yaşamağa başlarsa, sermaye tedarik edildiği takdirde bizim iktisadî bünyemizde de iktisadî faaliyet derhal artar ve bunun tabiî neticesi olarak millî refah husul bulur.»

Enflâsyonistlerin bu fikirleri gayet doğru ve her hangi bir Türk münevverinin tereddütsüz kabul edeceği hakikatlerdir. Bugün içimizde bilmeyen kalmamıştır ki, memleketin süratle terakkisine mani olan şey teknik ve sermaye noksanıdır. Fakat, herkesin üzerinde tereddütle durduğu, kolayca cevabını veremediği sual, bu teknik ve sermayenin süratle nasıl temin edileceğidir.

Kâğıt paranın çoğaltılmasına tarafdar olanlar zihinleri işgal eden bu karışık meseleyi basit bir şekle irca ile, hal çaresi olarak şu teklifte bulunuyorlar: Kâğıt para çıkarmak. Yani Merkez Bankası, **mukabili sadece iş olan** bir émission yapmalıdır.

İtiraf edelim ki ilk bakışta pek cazib görünen bu fikri kolaylığı nisbetinde tehlikeli bulmaktayız. Filhakika memleketimizde bol ve münbit toprak var. Çalışacak kol var. Sermaye yok. Bu muhakkak. Fakat bu, yok olan sermaye nedir? İstihsaldeki vazifeleri nedir?

Bizim anladığımıza göre iktisadî sermaye, Valois'nın pek veciz bir ifade ile söylediği gibi, zekânın adaleye yardım için icad ettiği ve yeni bir servet istihsalinde kullanılan tek mil servetlerdir. Bunlar, ya bir baltadan, en mütekâmil makineye kadar kol kuvvetini arttırmağa yaran istihsal vastıalarıdır veyahut gıda, mesken... ilâh. gibi yaşama-

(1) Kâğıt parayı iktisadî ihtiyâktan fazla arttırmaya taraftar olanlar.

mız için zarurî olan maddelerdir ki, aynı kol sahibine çalışmakta devam imkânını verirler.

Mahiyetini bu suretle tesbit ettiğimiz hakikî sermayenin vazifeleri kendisine gördürülmek istenilen parayı bugünkü cemiyette gördüğü sarîh vazifelere göre daha amelî ve daha basit bir şekilde tarif edelim: Para, mübadele vasıtasıdır, kıymet ölçüsüdür, servetin terakümüne yarar.

Fonksiyonları, fiiliyatta bu kadar sarahatle birbirinden ayrı olan iki unsuru müsavi tutmak, yani para gibi, mübadeleyi temin etmek, kıymetleri ölçmek, iktisadî servetin uzun müdet saklanması mümkün kılmak tarzında muayyen vazifeleri olan bir âmili, adalemizin kuvvetini arttıran âletler ve iş bölümü neticesi münhasıran bir işle meşgul bulunduğumuz esnada bizi yaşatmak için kullandığımız yiyecek, içecek... ilâh. gibi şeylerin yerine koymak bilmem ne kadar doğrudur?

Ve yalnız paranın çoğaltılması, topraklarımızdaki bereketi, işsiz kolları nasıl faaliyete getirecektir? Toprakla insanı nasıl çarpıştıracak? Ve bu çarpışmadan nasıl buğday, pamuk, demir çıkacak? Biz bunu anıyamamakta mazuruz.

Bu meselenin bir tarafı. Bir de, tamamen tatbikata ait olan kısmı var.

Tabiat, sâ-y ve sermayenin birleşerek vücuda getirdikleri ve münhasıran yeni bir servetin istihsalinde kullanıldığı için ismine sermaye dediğimiz iktisadî servetin işini görecektir olan bu para, enflasyonistlere göre, evvelâ madenden olmayacak. Yani hiç bir maddî karşılığı bulunmayan bir kâğıt para olacak.

Eğer her ne vasıta ile olursa olsun altın para bulalım, yani emtia - para mahiyetinde nakid tedarik edelim ve yahut Rusların yaptıkları gibi harice mal satarak altın kıymetinde döviz alalım ve bunlarla harîçten traktör, makine, yiyecek, giyecek... ilâh. gibi iktisadî servetler getirelim ve bunları mesai sahiplerine dağıtarak onların müsmir bir surette çalışmalarını temin edelim deselerdi bu telâkki tarzı da kabili münakaşa olmakla beraber, bizi bir derece ikna edebilirdi. Halbuki, Merkez Bankası, maden veya dövizle hiç bir karşılık temin etmeden, mukabili sadece «iş» olan bir émission yapsın denmekle iktifa ediliyor. Maamafih, bazı enflasyonistler, bu suretle hareketin çok mütecasirane ve tehlikeli olduğunu hissettiklerinden Merkez Bankasının yapacağı bu tarz émission'u, serbest mübadele rejiminde aynı bankalarda yapılan senedat iskontosuna benzetmeğe çalışıyorlar.

Evvelâ, bizim bildiğimize göre, bugün dünyanın hiç bir yerinde, harb içinde ve biraz daha sonraları olduğu gibi, karşılıksız para basan ne bir banka, ne bir devlet kalmıştır. Hatta bu hususta en mübalâtsiz olması lâzımgelen Rusyada bile, Devlet Bankasının 1922 den itibaren

çıkardığı banknotların (Çernoviç) 20 % altın ve kıymeti sabit ecnebi paraları ve 75 % senedatı ticariye ve emtia ile karşılaştırılmıştır.

Vakıa bir kısım gizli enflasyonistler daha var ki bunlar kendilerini alelâde enflasyonistlerden ayırmış olmak için maden işletmek, arazi ıslahı, yol inşası, iş ücreti, devletin imar ve idare kudreti gibi «işler» meselâ 700 milyon kâğıtla yapılabilecek, aynı zamanda, bu «işler» çıkarılacak kâğıt yığınının istinad noktasını da teşkil eyliyeceklerdir. Eğer devlet, hesap ve kitap neticesi, memlekette yapılacak iş hacmini tesbit eder ve bu işleri yapmak isteyenler, ellerinde birer ticarî senetle - bu ticarî senet nasıl ve ne esas üzerine tanzim edilecek? - bankaya müracaat ederlerse, banka bunları portföyüne koyacak ve bu senedler mukabilinde alacakları kâğıttan para ile amele doycak, makineler işliyecek ve toprak sürülecek!

Bizim anladığımıza göre, bilûmum bankaların iskonto ettikleri veya mukabilinde avans yaptıkları senetler, poliçe, emre muharrer senet, aksiyon, obligasyon, konşimento, varan, darphane vesikaları, altın ve gümüş sertifikaları gibi timsalî mahiyeti haiz ticarî senedlerdir ve temsil ettikleri şeyler de, enflasyonistlerin tasavvur ettikleri gibi, mücerret manada iş değil, yani ileride istihsal olunacak mallar değil, bilfiil istihsal edilmiş veya edilmek üzere bulunmuş olan emtia dediğimiz ve fiilen mevcut iktisadî servetlerdir. Veya, bizatihi bir istihsal kıymeti olan madenî paradır.

«Lettre de complaisance» denilen bir takım uydurma senedler ve daha buna mümasil karşılıklar mukabili yapılan avanslar, iskontolar ise, bankalarda istisna teşkil ederler. Tüccar fırıncıya vade ile yüz lira kıymetinde bir miktar un satar ve bu alacağını poliçe dediğimiz bir kâğıda tahvil ve barçluya tasdik ettirdikten sonra bankaya kırdırır. Tüccarın bankaya gönderdiği kâğıt, köylünün buğday şeklinde tebellür eden şimdiki mesaisile, sermaye dediğimiz geçmiş mesaisinin yekûnu temsil eden bir kıymetten başka bir şey değildir. Binaenaleyh, kredi servet halk etmez; halk edilmiş servetin elden ele geçmesine vasıta olur. Değirmenci ancak, istihsal edip tedavül sahasına sevk ettiği malının kıymetine muadil her hangi bir malı istimal etmek hakkını kredi mekanizması sayesinde kazanır.

Hülâsa, iktisadî servet, toprak, sây ve sermayenin iştirakile istihsal edilir. Bir defa, servet ortaya çıktıktan sonradır ki, para o servetteki kıymeti temsil suretile kredi mekanizmasını harekete getirir. Fikrimizi biraz daha izah edebilmiş olmak için şöyle garip bir faraziye yapalım: meselâ Amerikalılar bize deseler ki, size yüz milyon altın dolar vereceğiz, ve buna mukabil sizden hiç bir şey istemiyeceğiz. Fakat yegâne şartımız bu dolarların bir teki hududalrınızın haricine çıkmıya-

cak. Acaba bu şartla bize hediye edilen para biz Türklerin servetini arttırır mı? Daha çok yer, daha iyi giyinebilir miyiz

Aklı selim sahibi bir insanın buna müsbet bir cevap vereceğini zannetmiyoruz. Enflasyonistlere göre devlet şöyle demeli: ey iş adamları, kolları bağlı köylü, benim bankama geliniz! Ve gelirken bana ya hiç bir hakikî ve fiilen vukua gelmiş bir mal alım satımına istinat etmeyen poliçeler veya tesis ettiğiniz şirketlerin aksiyonlarını, obligasyonlarını getiriniz, ileride yapacağınız «iş» kabiliyetini, iş arzunuzu temsil eden bu kâğıtlara mukabil ben size kâğıt para vereceğim, hatta faiz de istemem. Elinize verdiğim bu deste deste kâğıttan paraları buğdaya, pamuğa, şekere, demire tahvil ediniz. Ben de aynı menbadan temin edeceğim istediğim kadar kâğıt para ile yollarınızı yapayım, şimendiferlerinizi, limanlarınızı yapayım ve milletimiz az zamanda dünyanın en zengin milleti olsun..!

Maamafih bunu, kâğıt para taraftarları bile, kâğıt paramızı arttırarak işlerimizi büyültelim tezini müdafaa ettikten sonra, daha dün bu yola girdikleri için harap olan devletlerin vaziyetini hatırlıyarak evvelce yalnız işten, iş hacmi, gibi madde üzerinde tecelli etmemiş olan potentiel bir kudretten bahsederken, bu defa «emtia» yani işin concret bir şekli olan servet kelimesini kullanıyorlar. Hatta daha ileri giderek «iş ve emtia elde bulunduktan, tedavül sahasına çıktıktan sonra» diyerek çıkarılacak para mukabili mücerret işin yanına müşahhas ve mevcut emtiayı da ilâve ediyorlar, fakat tezi o zaman baştan başa değiştirmek lâzım geliyor. Evvelce, yok olan serveti kâğıttan para ile halk etmeyi düşünürken şimdi vücuda getirilmiş bir servetin hacmine göre, yâni bu servet karşılık gösterilmek şartile bankadan para çıksın diyorlar.

Filhakika, sadece yapılacak iş değil, fakat yapılmış işin müşahhas bir teşekkülü olan emtia elde bulunduktan sonra, bu emtianın hacmile mütenasip olmak kaydile 700 milyon değil 700 milyar kâğıt para çıkarmanın hiç bir mahzuru olmayacağı aşikârdır.

Terazinin iki gözüne ilâve edilen sıkletler müsavi kaldıkça, bu sıkletler ne olursa olsun, terazinin muvazenesi bozulmaz. Fakat böyle olmayıp ta terazinin bir kefesine hesap edilmiş bir iş yekûnu ve diğer kefesine de, 700 milyon liralık kâğıt para dolduracak olursak bu maddî yekûnun o manevî yekûnu havaya kaldıracağı tabiidir.

Bizim kanaatimize göre, yeni kâğıt para, ancak Türk servet hacminin fiilen arttığı zaman (artmadan evvel bu serveti arttırmak için değil) yâni istihsal edip sattığı malın bedelini vadeden evvel almak arzusile Türk müstahsilinin bankaya getirdiği poliçeleri iskonto etmeğe banka mevcudu kâfi gelmediği vakit çıkarılabilir.

İştirakçilikten ferdi mesaiye ve Mülkiyete doğru

Ahmed AĞAOĞLU

Kabile devrinde dahi frateri devrindeki iştirakçilik bir müddet devam ediyor. Bu hadise umumîdir, istisnasızdır.

Evvelce zannediliyordu ki Garb akvamı arasında bu usul yalnız Slâvlara münhasırdır, yalnız rus köylerindeki «Myr» le sırb köylerindeki «Zadruga» da tecelli eder. Bu zannı doğuran âmil, Garb milletlerinin kâfesinde bu iştirakçilik usulünün tamamen kalkmış olması idi.

Fakat son zamanlarda Almanyada, İngilterede ve sair bütün medenî milletlerin mazilerinde yapılmış olan tetkikler kabile devrinin iytidalarında iştirakçilik usulünün umumî ve beşerî olduğu hakikatini meydana koymuştur.

Ezcümle meselâ meşhur Maurer'in Cermenler üzerinde yaptığı tetkikat isbat etti ki kadim cermen köyünde arazi üç nevi imiş (1):

- 1 — Mark of Township,
- 2 — Warte,
- 3— Commun Mark.

Mark of Tawnship — Köy evlerinin işgal ettikleri sahadır ki köyün umumuna aittir.

Warte — Müşterek mera ve müşterek ormanlıktır ki köyü teşkil eder ve aile bunlardan müsavat üzerine istifade ederlerdi.

Mark Commun — Ekine yarar arazi: bu nevi arazi dahi köyün müşterek malı idi. Üç kısma ayrılırdı ve üç senede bir kısmı ekiliyordu. İkinci kısmı, toprağın kuvvetini muhafaza niyeti ile, boş bırakılırdı.

Ekilen kısım, köy aileleri arasında mütesaviyen taksim edilirdi. Bu taksim mukannen zamanlarda yapılırdı. Aileler kendi hisseleri ü-

(1) Maurer, Systême of Land tenures in varius Contry.

zerinde çalışırlardı. Fakat çalışma usulü ihtiyarî değildi. Köyün umumu nasıl ve ne ekiyorsa, ayrı ayrı aile de o suretle hareket etmek mecburiyetinde idi. Boş bırakılmış hisseleri kimse hususî olarak benimsiyemezdi ve keza hasaddan sonra harmanda kalmış olan samanlardan ve danelerden bütün köy hayvanları istifade ederlerdi.

İngiliz müdekkiki Sir Henry Sumner Maine bugün bile cari olan ingiliz kanunlarında eski cermen usulünün izlerini ve bakayalarını keşfetti. Müşarünileyh eserinde diyor ki: Hülâsa Polgrav'ın, Kembel'in ve Freeman'ın eserlerini okuyanlar, İngilteredeki kadim arazi usulünün Cermenlerdeki kadim arazi usulünden pek farklı olmadığına elbette ki kanaat kesbetmişlerdir (1).

Aynı âlim köyün şehirlere takaddüm ettiğini ve şehirlerin köylerin birleşmelerinden husule geldiğini kaydettikten sonra diyor ki: «Kadim İskandinavya ve Cermen köy teşkilâtı hakkındaki mütalâalar bugünkü Hind köyü hakkında da aynen variddir.» Meselâ eski Cermenlerde olduğu gibi Hind köylerinde dahi toprak köyün müşterek malıdır. Tarlalar da esasen müşterektir. Mukannen zamanda aileler arasında inkisama uğrar ve her aile kendi hissesini kendi mesaisi ile işletir. Fakat gene Cermenlerde olduğu gibi hasaddan sonra kalan ankazdan bütün köy hayvanları istifade edebilirler.

Mısırda — Fransız müdekkiklerinden A. Moret meşhur Des Clans aux Empires nam eserinde diyor ki: «Mısırın en kadim zamanlarına ait abidelerdeki resim ve nakışlar insanları himaye eden bazı tasvirleri taşır. Bu tasvir Ra, Oziris, Horus gibi bilâhara büyük mabud makamına geçenleri irae etmiyor. Hayır! Bu hamiler ya bir kartal, ya bir kuzgun, bir tavşan ve yahut bir akreptir. Bunlara bakarak biz diyebiliriz ki bu hayvanlar birer insan kümesinin hamileridirler, yani tötömleridir kümede klân mahiyetini taşımaktadır. Binaenaleyh, burada dahi ilk beşerî cemiyetler iştirakçi ve müsavatçı idiler.

Arab ve Beni İsraililer — Halâ da köy ve göçebe hayatı yaşıyan arap bedevileri arasındaki arazi müşterektir. Zaten arap devlet kurduktan sonra dahi arazide hususî mülkiyet esasını kabul etmemiştir.

«Telvihülireb fi ahbarülârab» sahibi diyor ki: «Kablelislâm, zorbalardan birisi, bir yeri tutmak istediği zaman köpeği ile beraber o yerin civarında bulunan bir tepenin üzerine çıkar, köpeğini orada bırakır ve kendisi yerin etrafını dolaşır; köpek havlamağa başlar ve köpeğin sesinin yetişebildiği mesafe kaydedilir, ve zorba o sahayı kendi nefsine tahsis ederek başkalarını ondan istifade etmekten menederdi. Buna «hama» derlerdi. Peygamber bu âdete itbaen Bakî' merasını

(1) «The Primitive Society» Fransızca tercümesinde: Sahife 112.

hama etti. Ebubekir Rende'yi ve Ömer de Serf'i hama etti. Hadise göre: «La hama illâllah ve resulihî». Fakat eimme, arazii mevatta hamayı kabul etmişlerdir. Yalnız mülk yapmamak ve umumun merasını darlatmamak şartile yalnız islâm guzatı ve guzatın hayvanları için yapılan hamalarda bu ikinci şarta riayet edilmez.

Roma ve Yunanistan — Romada kabileye Gens ve Yunanistanda Yevoc derlerdi; gerek gens ve gerek yevoc bazı müelliflerin iddialarına reğmen iştirakçi oldukları bugün tahakkuk etmiştir. Arazi gens veya yevocu teşkil eden ailelerin müşterek malı idi. Fakat acaba başka yerlerde olduğu gibi buralarda da arazi mukannen taksimata uğramı idi? Bu suale kat'î cevap vermek imkânı yoktur. Fakat iştirakçi olan diğer iptidaî akvamın misalleri, Roma ve Yunanistanda dahi aynı kaidenin mer'i olduğu fikrini veriyor. Yalnız şurası vardır ki bu yerlerde bu taksim ameliyesi bilâhare ihmal edilmiş ve her aile kendisine ait hisseye daimî olarak malik olmuştur. Fakat esas itibarile arazi müşterektir ve bütün gense aittir.

Bu noktayı Romada uzun müddet devam eden şu kaide teyid ediyor. Bu kaideye göre, kendi hissesini hüsnü idare etmeyen aile reisin-den gens araziye geri almak salahiyetini muhafaza ediyordu. Bedihi-dir ki bu salâhiyet yalnız, arazinin bütün gense ait olmasından mütevellit olabilir (1).

İslavlarda — Fakat hiç bir yerde, bazı İslav kavimlerinde olduğu kadar, bu ilk köy iştirakçiliği kendi tamamiyet ve safiyetini muhafaza etmemiştir. Burada bu temellük usulü, asırların getirdikleri tahavvüllerle mukavemet edebilmiştir.

Ruslar bu usule, Myr ve Sırplar da Zadruga derler. Zadruganın başında köyü teşkil eden aile reisleri tarafından intihap edilmiş ve Glavar yahut Domacin namını taşıyan birisi bulunuyor. Bu adam köy işlerine bakar, fakat münazaalı meseleleri aile reisleri ile beraber hal ve fasleder. Bu adamın yanı başında bir de Domacice vardır ki kadındır ve köy anbarlarının anahtarları ona teslim olunur.

Köyün idaresi aşağıdaki kaidelere raptolunmuştur:

1 — Domacin kendi başına karar veremez ve köyün malı ile tassarruf eyliyemez.

2 — Ailelerden birisi inhilâl ettiği zaman, malı köye intikal eder.

3 — Domacin yalnız günlük işleri yürütür, bu hususta aile reislerinin şûrasına tâbi değildir. İktidarsızlığı tebeyyün ettiği halde yerine başkası seçilir.

4 — Her aile köyden ayrılmak salâhiyetini haizdir.

(1) Prof. İ. Declareuil; Rome et l'organisation du Doit.

5 — Ekin yerleri her üç senede bir taksime tabidir. Mera ve ormanlık ise müşterektir (1).

Türklerde — Eski Türklerde arazi umumiyetle «yer ve su» mabudlarına aitti. Türk kabilesi, üzerinde yaşadığı ırmak boyunu müştereken tasarruf ederdi. Bugün dahi göçebe türkler arasında yaylak ve kışlak müşterektir; mera ve odunluk ta keza. Yalnız ekin yerleri hususî tasarruf halini almışlardır. Fakat vaktile bunlar dahi müşterekti ve mukannen zamanlarda aileler arasında taksime uğrardı ve her aile kendi hissesini kendi başına işletirdi.

Son zamanlara kadar Türk kabilelerinden olan Karakalpamlılar ile Başkırtlar arasında ekin yerlerinin de meralar gibi müşterek olduğunu Ratzel kaydediyor (2).

Şimdi yukarıdan beri köy iştirakçiliği hakkında serdettiğimiz mütalâaları toplu bir şekilde ifade etmek istersek diyebiliriz ki kabile hayatının ilk devirlerinde bu iştirakçilik umumî olarak ve muhitte müşahade olunmaktadır.

Bu suretle, kabile, muayyen bir sahaya yerleşip ve toprağa bağlanıp nisbeten müstakir bir hayat geçiriyorsa, seyyal ve cevval klândan aldığı iştirakçiliği bir dereceye kadar muhafaza ediyor. Fakat şimdiden bile, hususî sayü amel usulünün ve bu sayü amelin mahsulünden hususî istifade kaidesinin teessüs etmek üzere olduğunu görüyoruz.

Aynı zamanda da hususî meskenlerin vücut bulduğu müşahade olunmaktadır.

Bu vaziyet, aile şeklini değiştirmiyor. Bundan sonra artık aile Matriarchat kalmıyacaktır, Patriarcat olacaktır; yani maderşahilikten, peder şahiliğe intikal edecektir.

Maderşahilik usulünü icap ettiren âmil, hususî sâyü amelin, hususî menfaat temin etmemesi idi. Mesken müşterek olduğu gibi sâyü amel ve sâyü amelin mahsulü de müşterekti. Bundan maada, klânda tesanüdü temin eden totemdi. Totem de iştirakçilikti.

Halbuki şimdi bütün bunlar değişmiştir. Filhakika toprak gene müşterektir. Fakat, toprak üzerine vazolunan sây müşterek değildir.

Sonra, kabilede içtimaî tesanüdü temin eden âmil artık totem değildir, topraktır. Vakıa totemizm devam ediyor; fakat totem içtimaî noktai nazardan artık eski ehemmiyetini kaybetmiş, ikinci dereceye inmiştir.

Aşağıda bu nokta üzerinde daha ziyade tevakkuf edeceğiz. Şim-

(1) Vinogradieff. Fransızca tercümesi; ashife 83 -.242

(2) Ratzel. Cilt 2, sahife 594. Rusça tercüme.

dilik yalnız şunu da ilâve edelim ki kabile devrinde, ilk kere olmak üzere taksimi âmâl kaidesi de kendi tesirini göstermeğe başlar. Şimdi, aileler ayrı ayrı ve hususî evlerde yaşama vaziyetinde olduğundan, evi ve hayvanları beklemek, toprağı işletmek, ava gitmek gibi yeni ve beheri ayrı ayrı eller talep eden hayatî icaplar zuhur etmiştir. Erkek toprakla uğraşırken, ava giderken,, hayvanı otlatırken, tabiatı ile evi bekliyecek, çocuklara bakacak birisi olmalıdır. Kadın babasının evinde kalırsa, bu vazifeyi kim ifa eder?

Bu suretle, zevcenin, zevcin evine gelmesi, zevcin yanında kalması bir hayat icabı mahiyetini kesbeyliyor ve kabile devrinde ailenin teşekkülü maderşahilikten pederşahiliğe intikal ediyor.

Kabile devrinde idarî, hukukî ve dinî tarzlar — İçtimaî hayatın bünyesinde vaki olan tahavvüller, ferdlerin yekdiğerile olan alâka ve münasebetleri, bu alâka ve münasebetleri tanzim eden kaideler ve aynı zamanda da dinî telâkkileri üzerine derin tesir icra etmekten halî kalmıyor. Şimdiye kadar basit ve hemen hemen yeknasak ve amorf bir halde bulunan cemaati, bu kere taazzuv ve tenevvü etmeğe doğru yürür göreceğiz.

İdarî tebeddüller — Yukarıda, fratri devrinden kabile devrine intikal ederken, bir şefin, kaidin, kumandanın lüzumuna nasıl ihtiyaç hasıl olduğunu ve bu şefin kimler olduğunu, ve ne gibi sıfatlar taşıdığını kaydetmiştik. Bu şef hem dinî ve hem de cismanî velâyeti haizdir; hem hâkim, hem kumandan ve hem de ruhanîdir.

Bu şef, aile reisleri tarzında intihap olunur. Her işte bu reisler ile müşavere etmek mecburiyetindedir. Henüz hâkimiyet bu ihtiyarlar heyetindedir. Bu heyet, istediği zaman şefi değiştirir. Şef henüz gölgede kalıyor, çünkü tefevvuk için henüz iktisadî hâkimiyeti haiz değildir. Zira kabilenin ilk devrinde eski müsavâtçılık ve iştirakçilik henüz kabildir. Lâkin, artık şefin tefevvuk etmesi için, zaman hazırlanmakta, yol açılmaktadır. Bunun nasıl olacağını bilâhare göreceğiz. Şimdilik o henüz intihaba ve şûraya tâbi imtiyazsız bir reistir.

Maurer diyor ki: «Cermenler arasında köy müşterek bir mal idi ki idaresi umum ailelere aitti. Bu ailelerin reislerineden mürekkep heyet, birisini intihap ederek, onun vasıtasile her günlük işleri hal ve faslederdi. Heyet mevcut örf ve âdete göre hüküm verirdi.

Köy idaresindeki bu usulün, elyevm dahi Hind köylerinde sakın olduğunu S. Maine müşahede etmiştir.

A. Moret, Mısırdaki da aynı kaidenin cari olduğunu yazıyor. Bu müellif diyor ki: «Firavunlar zamanında Mısır köylerinde ihtiyarlar meclisi vardı. Bu ihtiyarlara o zaman Sarore derlerdi (1).

(1) Des Clans aux Empires. Sahife 145.

Araplar arasında kabile reisi, kabilenin en yaşlı azası idi. Bu reis örf ve âdete bakarak işleri idare ederdi. Müşkül zamanlarda aile reislerini müşavereye davet ederdi.

Romada ve Yunanistanda da aynı hadiseye tesadüf olunuyor. Romada gens ve Yunanistanda yevoc denilen kabile efradı, kendilerinin aynı cedden gelmiş oldukları kanaatinde idiler ve bundan dolayı, başka yerlerde oldukları halde, cümlesi aynı ceddin namını taşırlardı. Meselâ Gens İalia, Gens Claudia, birbirlerinden taşıdıkları lâkaplar ile ayrılırlardı. Meselâ Clandius Pulcheria gensine mensup olabilmek için bilâfasıla müşterek cedde vasıl bulunmak lâzımdı. Ced, Divia idi, ilâhi bir menşei haizdi, tötemdi.

Köyü, aile reislerinden mürekkep bir heyet idare ederdi. Bu heyet bir reis intihap ederdi ki Principes, Dux veyahut Generis unvanını taşırdı. Köyün her günkü idaresi bu reise aitti, Fakat reis kabile ile müşavere etmekle mükellefti.

Bu sistemi aynen Yunanistanda da görüyoruz.

Türklerde, kabile işlerini, aile reislerinden mürekkep bir kurultay idare ederdi. Bu kurultay köyün her günkü işini idare için, kendi arasından birini intihap ederdi. Fakat bu şahıs, kurultaya tabidi.

Yukarıda «Myr» den ve «Zadurga» dan behsederken İslâvlar arasında dahi aynı tarzın hâkim olduğunu kaydetmiştik.

Görüyoruz ki bu idare hususunda dahi, kabile devrinin ilk zamanlarında, tarz ve usul her yerde hemen hemen aynıdır. Bu usulü muhtasar bir şekilde ifade etmek lâzım gelirse diyebiliriz ki köy arazide iştirakçi, mesaide ferdiyetçi ve zatülhareke, kendi kendini idare eden ve intihap tariki ile idare memurları tayin eden içtimaî bir vahdettir.

Bedel faaliyet ve bedel kıymet

Bu makale Prof. Kurt Lewin'in «A Dynamic Theory of Personality» adlı eserinden terceme edilmiştir. 1935 de basılmış olan bu kitabın profesörün muhtelif makalelerini bir araya topluyor. Lewin «Gestalt» ruhiyatının en mühim üç dört simasından biridir. Lewin'in hususiyeti Gestalt prensiplerini şahsiyet, irade, ihtiyaçlar gibi psikolojinin en hayata yakın sahalarına parlak ve orijinal bir surette tatbik etmesidir. Terceme için bu makaleyi seçmemizin sebebi daha ziyade metodolojik bir düşüncedir. Psikolojide seciye, irade, ve ihtiyaç bahisleri gibi en kompleks mevzular üzerinde yazarlar bunlarla uğraşırken umumî ruhiyatta kullandıkları mefhumlardan ayrı mefhumlar kullanırlardı. Freud bunun en parlak misalidir. Lewin umumî ruhiyatta da kullandığı mefhumlarla en çetin ruhiyat meselelerinin ele alınabileceğini göstermiştir ki bir disiplin için bu bir olgunluk safhası teşkil eder. Lewin evvelce Berlin Üniversitesinde okutuyordu. Almanyadan kovulduktan sonra Amerikaya gitmiştir ve orada muhtelif üniversitelerde profesörlük etmiştir.

M. Ş.

İnsan hareketlerinin ve şahsiyet bünyesinin tabi olduğu dinamik kanunlar üzerinde yapılan tecrübî araştırmalar bizi gittikçe mudilleşen problemleri ele almağa sevk etmiştir. Bunun neticesi artık bugün basit ihtiyaçlara ve arzulara tekabül eden münferit psikolojik sistemleri ele almakla kalmıyoruz, bunların yerine bu sistemlerin birbirile olan münasebetlerini, bunların teferrukunu ve istihalelerini ve bunlardan teşekkül eden daha geniş bütünlerle karşılaşıyoruz. Bu münasebetler ve daha büyük bütünler statik değildirler, bir halden başka bir hale geçmeğe çok müsaittirler. Buna rağmen bunlara tecrübî olarak yaklaşmakta ısrar etmeliyiz, çünkü bunlar insan hareketlerinin ve

şahsiyet farklarının esasını kavramak için son derecede mühimdirler. Bu işle uğraşırken bir çok defalar ilk önce Freud'un nazarı dikkatimizi üzerine celbettiği hadiselerle tesadüf ediyoruz. Bu hususlarda sarıh bir dinamik nazariye vücuda getirmemiş olmasına rağmen Freud bu hadiselerle nazarı dikkatimizi celbetmekle büyük bir hizmet ifa etmiştir. Bunlardan biri ikame «substitution» hadisesidir.

Substitution mefhumunu Freud hem normal hem marazi hareketlerin izahında kullanıyor. Bundan başka substitutiona yakından bağlı olan îlâ (= sublimation) hadisesi Freud'a göre bütün kültür hayatımızın ehemiyetli bir temelidir. Substitution muhtelif şekiller alabiliyor. Meselâ bir adam bir saray hülyasına dalıyor, ve mutbağına bir kaç mermer parçası getirip bırakıyor. Bir adam da bir piyano sahibi olmak isityor ve yaptığı iş piyano kataloglarını toplamaktır. Mücrim çocuklar mektebindeki bir çocuk mektepten ayrılamıyacağını görerek içi yanıyor, bunun yerine doğum günü hediyesi olarak bir seyahat çantası istiyor. Başka bir misal alalım: bir çocuk oyunda kendinden kuvvetlisini yenemiyor, bunun yerine bir fırsatını bulup ona çıkışıyor. Bunlar ve bunlar gibi yüzlerce misaller bize substitutionun açlık ve cinsiyet ihtiyaçları gibi ilk elden uzvî ihtiyaçlardan başka psikolojik ihtiyaçlarda da ne kadar mühim olduğunu ve doğurduğu neticelerin ne kadar derin meseleler çıkardığını gösterir. İhtiyaç ne kadar büyük ise yerine bir bedel konması (ikame = substitution) temayülü de o derece kuvvetli olur.

Ruhiyatın geniş bir sahasını teşkil eden çocuk oyunlarında bile bedel olarak görünen ikamelerin bir yeri vardır. Burada bedel olarak ya oyuncakları, ya başka materiyeli, yahut da çocukların faaliyetlerini görüyoruz.

Kanaatımca bugün (substitution) un dinamiğini hakikaten izah eden hiç bir nazariye mevcut değildir. Freud substitutionun bir tarifini vermekten içtinab ediyor ve ileri gelen psikoanalistlerin de kabul ettikleri gibi bu hususta bir nazariye kurmuyor.

Bedel faaliyetin (substitute action) ne suretle zuhur ettiğini ve husule getirdiği tesirleri ele aldığımız zaman paradoksal bir vaziyetle karşılaşyoruz. Bebel faaliyetler ekseriya muayyen bir gayeye erişemediğimiz vaziyetlerde zuhur eder. Bu vaziyetler psikobiologik bir gerginliğin (tevettür = tension) mevcut bulunduğu vaziyetlerdir. Dembo'nun hiddet üzerinde yaptığı araştırmadan bir misal alalım. Tecrübe edilen insan muayyen mesafeden elindeki halkaları bir şişeye atıp geçirmeye çalışıyor, uzun bir müddet uğraşiyor, uğraşiyor, hiç bir muvaffakiyet elde edemiyor. Nihayet hiddetten gözlerinden yaşlar geli-

yor, kapıya gidiyor ve halkaları oradaki elbise askılarına geçiriyor. Bu seride bir başka tecrübeye denenen insan vazife olarak kendine verilen çiçeğe erişemiyor. Nihayet ümitsizliğe düşüyor, asıl çiçekten vazgeçiyor ve yanı başında duran vazodaki çiçeğe sarılıyor.

İlk bakışta gayet kolay anlaşılır gibi görünen bu vakaların, vaziyetlerin dinamizmi bakımından ele alınınca o kadar kolay izah edilir olmadığı görülür. Bir kere âşikâr olarak şu vardır ki bir ihtiyacın tenbih ettiği asıl faaliyete bağlı olan bir gerginlik systeminden (tevettür systeminden = tension system) doğar. Bundan dolayı insan hemen diyebilir ki asıl faaliyetin gerginlik sistemi bedel faaliyeti yolile ya tamamile, ya kısmen, boşaltılmış olacaktır. Halbuki her zaman iş böyle olmuyor. Bedel faaliyete rağmen bir çok vakalarda insan daha fazla tatmin olunmamış, daha ziyade heyecanla altüst olmuş bir halde kalabiliyor. Bizim yaptığımız tecrübelerde bu gibi vakaları sarıh olarak gördük. Mademki asıl system bedel faaliyet yoluyla boşaltılmış olmuyor, şu halde bedel faaliyet neden zuhur ediyor? İşin dinamizmi bakımından bunu izah etmek güçleşiyor.

Bu ve buna benzer diğer dinamik meseleleri araştırmak için yetişkinler, zekâca hafif çocuklar ve psikopat çocuklar üzerinde bir sürü tecrübeler yaptık. Bu tecrübelerin neticelerinden bir kaçını vereceğim. Bedellerin nereye kadar varabileceğini tayin etmek o kadar kolay bir şey değildir. Meselâ, memnu'iyetlerin neler doğuracağı üzerinde yapılan tecrübelerde çocuğun taşbebeğini elinden alsak ve bunun üzerine çocuk bebek elbisesi yapmağa başlasa buna bir bedel faaliyet denebilir. Çocuk bunu yapmayıp da bir trenle oynamağa başlarsa bunun bir bedel faaliyet olup olmadığını kestirmek güçtür. Buna bedel faaliyet diyenler olabileceği gibi aksini söyleyenler de çıkabilir ve diyebilirler ki taşbebek çocuğun elinden alınmasaydı bile çocuk tirenle oynayacaktı. Asıl faaliyetle sonraki faaliyet birbirinin ne derece benzeri olmalıdır ki sortradan gelene bedel faaliyet (substute action) denebilsin? Başka bir misal alalım: elindeki halkaları şişeye geçirmek için atan bir insan bunları mikâp şeklinde bir cisme çevirir atarsa buna, ihtimal, bir bedel faaliyet denebilir. Fakat bunun yerine o insan halkaları boş bir anında eğlenir gibi evvelâ bir koluna sonra öteki koluna geçirirse ve yere korsa bunları da mı bedel faaliyetlerden sayacağız? Yoksa bunlar sadece o insanın sinirlilik halinde yaptığı faaliyetler midir?

Yalnız asıl faaliyete çok benzeyen faaliyetleri bedel faaliyet saymak, benzemiyenleri dışarı bırakmak suretile bu şekilden kurtulmağa imkân yoktur. Çünkü, vakaların şüphesiz bir surette gösterdiği gibi, bir çok bedel faaliyetler vardır ki görünüşte asıl faaliyete benze-

miyebilirler. Fajansın araştırmalarının gösterdiği gibi erişmeğe çalıştığı bir şeker parçasına erişemiyen bir çocuk için bir taşbebek hakikî bir bedel olabilir. Yahut çocuk anasında, bunun üzerine, uyandırdığı sempatiyi hakikî bir bedel olarak kabul edebilir. Diğer cihetten, göreceğimiz ki iki faaliyet birbirine benzedikleri halde hakikatte biri diğerrinin bedeli olmıyabilir. Psikoanaliz vakaları için de aynı şey söylenebilir: iki vakanın, iki faaliyetin sadece birbirine benzemesi, birinin bir bedel faaliyeti olduğunu göstermeğe kâfi değildir. Bir bedelin (substitute) mevcut olup olmadığı yalnız vakaların **haricî** görünüşü ile tayin olunamaz. Her vakada her şeyden evvel iki hadise arasında **dinamik** bir münasebetin mevcut olup olmadığını araştırmak icabeder.

Dinamik bakımdan asıl hedefe bağlı olan bir gerginlik sistemin-den (tension system) doğan bir bedel varsa, yani bedel faaliyet bu asıl sistemden geliyorsa ancak o zaman (substitution) dan bahsedilebilir. Vakalar bu dinamik bakımdan ele alınırsa (substitution) ile aletlerin yahut hedefe varmak için başka vasıtaların kullanılması arasında daha evvel umulmıyan bir münasebet görülür. Eğer bir insan bir başkasına bir haber göndermek istiyorsa ve telefonu da yoksa ve yahut işlemiyorsa bir telgraf gönderir. Bir çocuk hedefine doğrudan doğruya ulaşamıyorsa ona bir dolaşık yoldan varmaya çalışır. Bütün bu gibi hedefe varılma işinin bizi saran şartlardan dolayı başka istikametlerden geçtiği vakalarda asıl hedefe tekabül eden psikologik sistemden doğan yeni bir faaliyet zuhur eder.

Tecrübeler göstermiştir ki yeni âletlerin, yeni vasıtaların kullanılması ile şu veya bu muayyen bedel faaliyeti arasında seyyal bir geçiş vardır. Meselâ, eğer tecrübe ettiğimiz insan daha evvel bahsettiğimiz vazifede halkaları şişeye geçirmek için uzun bir değnek kullanırsa âlet kullanıldığından dolayı vazifenin manasını değiştirir, artık elimizde yeni bir vazife var demektir. Eğer substitution mefhumunu geniş bir manada kullanırsak âlet kullanılmasını, psikologik bakımdan, bedel bir faaliyet olarak tavsif edebiliriz.

Faaliyetlerdeki müşabehet meselesine tekrar döneceğiz. Substitutionun mevcut olduğu hallerde yeni faaliyet asıl gerginlik sistemin-den (tension system) doğar ve aynı zamanda, yeni hedef eski hedeften kâfi derecede farklıdır. Evvelâ bu hallerde substitutionun mevcut olduğunu kabul edeceğiz. Substitutionun muhtelif nevilerini birbirinden ayırmak lâzımdır. Biz burada bunların hepsi ile meşgul olmıyacağız. Burada bedel faaliyetin bedel tatmin husule getirip getirmediğini ve getirdiği takdirde ne gibi şartlar altında getirdiği meselesile meşgul olacağız.

Tecrübî olarak bir gerginlik sisteminin (tension system) bedel bir faaliyet yoliyle çözümlenip çözülemeyeceğini tayin etmiye çalıştık. Ovsi-ankina'nın tetkikleri göstermiştir ki elimizde bulunan bir iş bitmeden inkıtaa uğratıldığı zaman bu işe tekrar başlamak için kuvvetli bir temayül vardır, bu da başlanan bir işi tamamlama, yapma - ihtiyacından (quasi - need) ihtiyacından gelir. [Lewii'nin psikologisinde oldukça fazla geçen yapma - ihtiyaç (quasi - need) mefhumu bu nevi ihtiyaçları yemek, içmek, çiftleşmek gibi esas ihtiyaçlardan ayırmak için kullanılıyor. - Mütercim.] Substitution mevzuu üzerinde yaptığımız tecrübelerde bir hedefe matuf olan asıl faaliyet inkıtaa uğratıldıktan sonra tecrübe edilen insana asıl faaliyetin bedeli olabilecek ikinci bir vazife verilir. Meselâ, asıl faaliyet çamurdan bir köpek yapmak idi ise, ikinci vazife gene çamurdan (plastisin'den) başka bir hayvan yahut bir top yapmak olabilir. Başka bir misal: eğer inkıtaa uğratılan tecrübe ettiğimiz insanın ağızdan söylediği bir hikâyeye ise ondan bunun yerine hikâyenin neticesinin kaba taslak bir resmini çizmesi istenebilir. Eğer kesilen bir resmin çizilmesi ise bunun yerine resmin sözle anlatılması istenebilir.

Asıl faaliyetle bedel faaliyet arasındaki münasebet şöyle olabilir: ya asıl verilen vazifenin materieli aynı kalır, bunun üzerindeki faaliyet değişir, bedel olur; ya asıl vazifedeki faaliyetin muhtevası müşabih kalır, fakat üzerinde çalışılan materyel değişir. Eğer ikinci faaliyetin hakikaten bedel olma kıymeti varsa asıl inkıtaa uğramış faaliyetin gerginlik sisteminin (tension system) ya tamamen veya kısmen boşaltılmış olması icabeder. Eğer ikinci vazife bedel kıymetini haiz ise ve bir bedel tatmin (substitute satisfaction) husule getiriyorsa tecrübe ettiğimiz insanın asıl vazifeye dönmesi seyrekleşir. Eğer ikinci vazifenin bedel kıymeti (substitute value) yoksa sık sık yine asıl vazifeye dönülür. Bazı hallerde tecrübe eden (deneyen) ikinci vazifeyi doğrudan doğruya vermez, akat kendiliğinden bedelin bulunabileceği bir vaziyet ihdas eder ve tecrübe ettiği şahsı bununla karşılaştırır.

Lissner (1) bilfiil ikinci faaliyetin bedel kıymeti haiz olduğu ve asıl faaliyete seyrek döndüğü vakalar bulmuştur. Bu tecrübelerde sabit olmuştur ki bedel kıymet olabilmek için mühim olan cihet yalnız iki vazifenin benzer olması değildir, aynı zamanda **bedel faaliyetin** güçlüğü de mühimdir. Meselâ: mozayik mikâplarının bir araya konması işinin kesilmesinden sonra verilen ikinci vazifede bir mozayik şekli yapmak kolay gelirse yine yüzde yüz asıl vazifeye dönülür, şu

(1) K. Lissner, Die Entspannung von Bedürfnissen durch Ersatzhandlungen, Psych. Forsch., 1933, 18, 218 - 250.

halde burada ikinci vazifenin bedel kıymeti sıfırdır. Fakat eğer ikinci vazife kolay değilse asıl işe dönüş nisbeti % 42 ye düşer. Başka türlü ifade edelim: ikinci vazifenin bedel kıymeti arttıkça asıl vazifeye dönmemek (nonresumption) nisbeti artar. Bedel faaliyet kolay ise dönmemek (nonresumption) % 0 dır. Güç bedel faaliyette dönmemek nisbeti % 58 dir. Diğer bir misal: tecrübe ettiğimiz insana verilen asıl vazife plastisinden küçük bir köpek yapmaktır. İkinci vazife başka bir hayvan yapmaktır. Eğer ikinci hayvanı yapmak yılan gibi kolay bir şey ise ikinci vazifenin bedel kıymeti azdır (% 15), eğer güç ise fazladır % 70). Şu halde diyebiliriz ki ikinci vazifenin bedel kıymeti (substitute value) onun güçlüğü nisbetinde çoğalır. Bedel kıymet olma bakımından ikinci vazifenin güçlüğü çok mühimdir, çünkü bunun tecrübe ettiğimiz insanın kendisi için koyduğu miyarla (standard) münasebeti vardır. Şu halde bedel kıymet kendiliğimizden başarmayı tasavvur ettiğimiz seviye (umma seviyesi = level of aspiration) ile münasebettardır. Muayyen bir tecrübeye bedel faaliyetin esas vazife ile doğrudan doğruya dinamik bir temasta bulunup bulunmaması bedel kıymet için çok mühimdir. Eğer iki faaliyet durumun hususî şartlarından dolayı birbirinden psikolojik olarak ayrılmış bulunursa biz bunda çok az bir bedel kıymet buluruz. Böyle bir tecrid bazan deneyenin inkıta esnasında «şimdi yepyeni bir iş yapacağız.» demesile elde edilebilir. Eğer bedel vazife asıl vazifeden istihraç edilecek olursa aynı işte bedel kıymet kuvvetli olabilir. Tecrübelerden birinde iki vazife arasında psikolojik münasebetin hafif olduğu halde (psikolojik tecrid halinde) vazifeye dönmemek (nonresumption) temayülü % 15 idi; halbuki iki vazifenin birbiriyle temasta bulunduğu bir durumda bu nisbet % 57 idi.

Esas ve bedel vazifelere tekabül eden iki sistem arasındaki rabitanın mahiyetinin büyük ehemiyeti, her şeyden önce aptal çocuklarla yapılan tecrübelerden meydana çıkar. Köpke ile Zeigranik zekâ inkişafı geri kalmış yedi sekiz yaşlarındaki çocuklarda şu neticeleri bulmuşlardır: eğer asıl vazifeden sonra bir bedel faaliyet verilmiyecek olursa aptal çocuk her halde inkıtaa uğrayan faaliyete döner; yani burada işe dönmemek nisbeti % 0 dır. Bir yaş daha küçük normal çocuklarda işe dönmemek nisbeti % 18 dir. Eğer bir bedel faaliyet verilecek olursa işe dönmemek aptal çocuklarda % 5 nisbetinde; halbuki normal çocuklarda ise % 70 nisbetinde kadardır. Şu halde normallerde ikinci faaliyetin bedel kıymeti çok kuvvetli olduğu halde aptallarda ikmal edilebilir bir derecededir. Köpke esas vazife ile ikinci vazifenin müşabehetini ayniyet derecesine kadar çıkarmıştır. Meselâ: eğer esas vazife bir hayvanı kırmızı bir kâğıt üzerine çizmek ise ikinci vazife

aynı hayvanı yeşil kâğıt üzerine çizmek olmuştur. Yahut birincisi bir köprü kurmak ise ikincisi birinciye benziyen ikinci bir köprü yapmak olmuştur.

Bu halde işe dönmemek aptal çocuklarda % 20 nisbetinden hiç bir zaman daha fazla olmamıştır. Bu çok şayanı dikkat kemmi netice diğer bildiklerimizle bir zıddiyet halindedir gibi görünüyor. Ekseriyetle görülür ki muayyen bir gayeye erişemediği zaman aptal çocuk onu başarmayı umduğu dereceden aşağı olan bir faaliyetle kolaylıkla tatmin olunur. Gottschaldt aynı şeyi muayyen tecrübelerde müşahade etmiştir. Eğer aptal bir çocuk oyuncak bloklarile yüksek bir kule yapmak ister ve müşkülâtla karşılaşırsa kendisini nisbeten kolaylıkla bir bedel faaliyetle ve meselâ küçük bir kule veya basit bir yapı yapmakla tatmin eder. Aptal çocuğun bedel faaliyetlerle kolayca kandiği aşğıdaki misallerle de görülebilir. Genç aptal bir çocuk bir topu çok uzağına atmak ister. Bu işinde muvaffak olmaz, fakat bunu yaparken şiddetli bir hareket yapmakla tatmin olunur. Aptal çocuk eğer hakikî işi yapmak mümkün olmazsa bir jest yaparak tatmin olunmak temayülünü gösterir.

Lazar bu gibi çocuklara hususî bir isim vermiştir; böyle çocuklara «jest çocukları» der. Böylelikle aptal çocuğun bir bedel ile, normal çocuğun tatmin edildiğinden çok daha büyük bir kolaylıkla kandiği haller şüphesiz pek çoktur. Diğer taraftan tecrübelerimiz gösteriyor ki bazı hallerde bedel kıymet aptal çocuklarda normal çocuklarda olandan çok daha müessirdir. Bu iki çeşit haller arasında tenakus gibi görünen bu zıddiyeti izah için aptal çocuklardaki psikologik sistemlerin mahiyetini mütalea etmeliyiz. Hiç şüphesiz bütün aptallık vakaları aynı psikologik mahiyeti haiz değildir. Biz burada ancak en çok rastlanan typ'den bahsedeceğiz:

Şimdi umumiyetle hâkim olan kanaat aptallığın yalnız zekânın bir noktasından ibaret olmayıp aynı zamanda şahsiyetin bünyesinde bir fark gösterdiği merkezindedir. Son senelerde biz bu mesele üzerinde muhtelif tarzlarda tetkiklerde bulunduk. Burada bu araştırmaların neticesi olarak meydana gelen nazariyeyi kısaca anlatacağım.

Dinamik bakımdan muhtelif şahıslar arasındaki farkın esasında üç nokta vardır. Dinamik olarak bir şahsiyet ondaki muhtelif psikologik sistemlerin bir bütünüdür. Evvelâ bu bütünün bünyesi temyiz olunabilir, yani o bütündeki muhtelif sistemlerin teferruku derecesi ve bu sistemlerin nasıl olduğu araştırılabilir. Meselâ dinamik bakımdan bir yaşındaki bir çocuk otuz yaşındaki bir adam kadar ayrı ayrı sistemlere teferruk etmemiştir. Çocuğun psikolojik varlığında çok sistemler yoktur. İkinci nokta: aynı bünyede muhtelif sistemlerin dinamik mater-

yeli muhtelif olabilir. Bütünün muhtelif sistemleri az veya çok derecede sabitleşmiş olabilir, az veya çok derecede seyyal olabilir, bu gibi başka farklar olabilir. Bu cins farklar için de çocuk ve yetişkin misalini kullanabiliriz. Bir çok hallerde çocukta muayyen bir sistemin değişmesi imkânı yetişkinde olduğundan daha kolaydır. Psikolojik sistemlerin elestikiyeti yahut sabitleşmiş olması bütün şahsiyet için çok mühim ve esaslı bir hadisedir. Üçüncü nokta: aynı insandaki muhtelif psikolojik sistemlerdeki muhteva farklarıdır. Bünye ve materiyel aynı olduğu halde muhteva farkı olabilir. Bu üçüncü noktanın husulünde en mühim âmil ferдин çocukluktan beri olan hayatıdır. Meselâ eski yunanlılarda dört yaşında bir çocuğun psikolojik sistemlerinin muhtevası New-York şehrinde bugün yaşıyan çocuğun sistemlerinin muhtevasından farklıdır.

(Arkası var)

Muzaffer Şerif

Iktisadî insan

Sıtkı YIRCALI

Aristo'nun «içtimaî mahlûk» diye tarif ettiği insan, uzun zaman kendi şeniyetinin haricinde, bir takım felsefî mefhumlara göre izah edilmeye çalışılmıştır. Kablî bir takım prensiplere dayanan iskolâstik bir haleti ruhiyenin tesiri altında ancak fikirden insana gidilmek istenmiştir.

Halbuki insanı yalnız adalet, hürriyet veya bunlara benzer bir «entité métaphysique» münasebetlerinde değil fakat tabiat ve cemiyetle olan münasebetlerinde tetkik ederek onun oynadığı rolü ve mahiyetini görebiliriz.

Çünkü bütün madde gibi insan da daimî bir oluş halindedir. Bu oluşun izahını intellectuel bir gayretle değişmiyen bir kaç cevhere indirmek cemiyetin hakikî varlığını inkâr etmektir.

Hayatın ve insanların tekâmülünün en esaslı unsuru; aklın ve tefekkür tarzının hayatı değil pratik ve müşahhas insan faaliyetinin ta kendisi yani «sây» dir.

Zekâ ile dünya yani hayat arasındaki sentezin ikmal ve insanın tabiat içinde ve tabiatın insanda erimesini temin için, kâinatı bir kaç fikrin çenberi içine sokmağa hacet yoktur. Esasen tabiatle insanın kaynayışı, tarih içinde, kendiliğinden husule gelir. Bu da insanın kendi muhiti ve muhitin de insan üzerine yaptıkları mütekabil bir temsil-den başka bir şey değildir. Çünkü bu intibak ve temsil ancak insan faaliyetlerinden yani «sây» den doğuyor. İnsan bu emek, sây neticesindedir ki haricî âlemle temas edip ona tesir icra ediyor. Ve gene onun sayesinde ki kendi ihtiyaçlarına göre lâzım gelen tadilâtı yapıp bir şekil verebilmek üzere tabiatın içine giriyor.

Bu suretle insanın, içtimaî ve iktisadî muhitin mütekabil aksiyon ve reaksiyonları sonunda maddenin ve zekânın, insanın ve tabiatın canlı dinamik birliği doğmuş oluyor. İşte biz tabiatle birliğini temine

uğraşan ve bunun için emeğini kullanan insana da kısaca «iktisadî insan» diyoruz.

Çünkü bu mücadele içinde görüyoruz ki insan ancak istihsale karıştığı ve bir vasıta olduğu andan itibaren, bir daha çıkmamak üzere, tarihin içine girebilmiştir. Filhakika, ilk cemiyetlerden beri insan topluluklarına hakikî karakterlerini veren, onları birbirinden ayıran belli başlı vasıflar ve hatta insanın insan sıfatını doğuran istihsal faaliyetleri olmuştur.

İlk insan birliklerinden bugün elimizde kalan ve onların ilk yaratıcı tezahürleri istihsal vasıtaları olan «âletler» dir. Taş ve tunç devrinin ağaç kesmeye yarayan baltası, avlanmaya yarayan silâhı da bir korunma yardımcısı olmaktan çok daha evvel bir toplama ve besleme vasıtası olmuştur.

Asıllarını iyi tetkik edecek olursak Totemlerin seçilişinde bile ilk ihtiyaçların yarattığı bir iktisadî zaruretin âmil olduğunu görürüz.

Bu çağda bile değil yalnız bir insan birliğinin içindeki ferdler arasında, fakat iki insan topluluğu beynindeki münasebetler de başlangıçta yalnız iktisadîdir (1).

Eski Mısır tarihi, Nil ile fellâhların, iktisadî saiklerin doğurduğu, mücadeleleriyle doludur. Öldükten sonra, yer altında kara sulu bir nehrin üzerinden, günahına göre, dalgalarla boğuşarak ahrete gidileceğini bildiren Mısır dininde bile istihsal için tabiatle olan bu kavganın kuvvetli damgasını görmüş oluyoruz.

Yusufun kurtuluşunu temin eden kıtlık kehaneti ve Mısır anbarlarının buğdayla doldurulmasında bile bu iz vardır.

Fenikelilerin gemilerine motor kuvveti veren emeklerde, Yunan sitesinde ve Roma imparatorluğundaki insan esaretinde aynı mahiyeti görmekle yanılmayız. Orta çağın toprak esareti yanında yavaş yavaş doğan artizana sınıfında ve korporasyonlarda insanın iktisadî vasfını daha iyi görüyoruz. Bir sanatın her safhası tamamen teşkilâtlanmış muayyen kaideler altına alınmıştır. Sanat babadan evlâda intikal ettiği gibi ona intisap veya ayrılış ta müeyyidelenmiştir. Bu da bize tarihte insanın daima istihsal içinde kaynamış ve kendi hayatı yerine onun hayatını yaşamış olduğunu gösterir.

Yalnız burada meselenin iki cephesini dikkatle birbirinden ayırmak ve her birine lâzım gelen payı vermek lâzımdır.

Bunlardan biri cemiyetin istihsalı takiben zarurî tahavvülü yani muayyen bir iktisad sisteminin icap ettirdiği kalbî şartlardan doğan te-

(1) İki komşu kalan ihtiyaçlarından fazla mahsulü hudut farzettikleri yerlere getirip bırakırlar ve bir taraf çekildikten sonra diğer taraf gelip bırakılan eşyayı götürür, yerine mübadele etmek istediğini terk edermiş.

lâkkilerin ferdin madî ve manevî hayatına kadar inişi yani cemiyetin bir çağdan diğer çağa atlayışıdır ve bir tarih zaruretidir.

Diğeri ise istihsale doğrudan doğruya karışan ferdin diğer elemanlar gibi kendi hayatının bütününü istihsale esir etmesidir. Bu vaziyette insana, umumiyetle, istihsaldeki rolünden gayrı hiç bir hak tanınmamıştır. Ancak ona iştiraki nisbetinde yani emeğinin iş pazarındaki fiyatı kadar cemiyet içinde bir kıymet sahibidir.

Yunanistanda esirlerle asilzadeler, orta devirde toprak sahipleriyle derebeyleri ve nihayet ücretli amele ile sermayedarlar arasındaki münasebetlerde bunu görebiliriz. Mülkiyetin hususîleşmesiyle ve bilhassa aile iktisadından sonra başlayan bu vaziyet iş bölümü ile daha kuvvetle kendisini hissettirmiştir.

İş bölümü genişledikçe insan da daha fazla iktisadî vasıflarını tebarüz ettirmeğe başlamıştır. İktisadî zaruretlerin doğurduğu bu hususileşme aynı zamanda cemiyet içinde ve hatta cemiyetler arasındaki bağları daha fazla sıkılaştırıp kuvvetlendirmiştir.

Yeni doğan her iktisadî sistem inkılâbını her sahada tamamlayabilmek için yavaş yavaş siyaseten de olgunlaşmayı bekler. Bundan dolayı eski şeraite göre kurulmuş siyasî rejimle yeni istihsal şeraitinin yaratacağı iktisadî rejim arasında bir uçurum açılmağa başlar.

Büyük Fransız ihlilâlinde serbest ticaret ihtiyacı karşısında tehdit, geniş kol emeği ihtiyacı önünde korporasyonlar vardı. Çünkü cemiyet toprak esaretini ve küçük artizana devrinden büyük sanayi devrinin istediği şartlara intikal zaruretiyle duyuyordu. Esasen büyük sanayi sahipleri işçinin kendisine serbesçe el emeği kiralaması ihtiyacını duymaktadırlar. Bu devrin bütün idealistleri iktisadî hayatta bütün insan sâinine müsavî bir kıymet verilmesini talep etmektedirler. Bundan da «Hukuku Beşer» beyannamesi doğmuştur. Bununla beraber gene aynı devirde iktisadî zaruretlere karşısında aynı siyasî kuvvetin bu prensipi hiçe indirdiğine şahit oluyoruz. Her türlü sınıf imtiyazını lâğveden Amerikan anayasası renkli işçilerin esaretini müeyyide içine alarak ırkların imtiyazlarını tanımış oluyor.

Büyük Fransız ihtilâlinde bu suretle toprağın mutlak esaretinden kurtararak müsavî iktisadî kıymet verdiklerini iddia eden nazariyelerin üstünden yarım asır geçmeden, halk kütlelerinin gene istihsal haricindeki bütün haklarını kaybederek yalnız ve yalnız bir istihsal vasıtası derekesine düştüğünü görüyoruz. 1905 te Çarlık Rusyada yapılan toprak tevziinde çok geçmeden aynı neticelerin tekrarlandığını müşahade ediyoruz.

On dokuzuncu asrın nihayetinde büyük sanayi istediği serbestiyi alıp el emeğini toprağın boyunduruğundan kurtardıktan sonra onu

çok geçmeden makinanın çenberi içine almıştır. Bu yeni şerait içinde yeni prensipler eskilerin boşluğunu dolurmuştur. Nasıl ziraat devrinin kendine mahsus toprak hayatı ve onun hem maddî ve manevî doğurduğu şerait varsa onun yerini on dokuzuncu ve yirminci asırda makinanın hayatı, fabrikanın doğurduğu maddî ve manevî muhit almıştır.

Dünün el emeğinin serbestliği yerini bugün iş hakkı toprak mülkiyetinin yerini el emeğinin tam tasarrufu doldurmuştur.

Görüyoruz ki her devirde insan daima iktisadî kalmıştır. Buna aldanarak insanın şahsile hudutlanmış ideolojiler toprakla ve muhitle alâkasını kesmişlerdir.

Çünkü Eflâtundan Thomas Moore ve Sain - Simon'a kadar insan muayyen mefhumlara göre bir gaye olarak alınmıştır. Cemiyetin fevkinde ve idealleşmiş bir «iktisadî tip» olarak kabul edilmiştir. Tarih içindeki yeri nazarı dikkate alınmadan mütalea edilen bu insan için yapılan her türlü reform da ancak onun maddî mevcudiyetinden daha ileriye gidememiştir. Halbuki insanı «déterminer» eden ancak iktisadî faaliyetlerdir. İnsanın faaliyetlerini doğuran iktisattır.

İktisadî şeraitin mesnedi ise memleketin tabiî menbalarıdır. Binaenaleyh iktisadî bir insan yaratmağa çalışmak değil, iktisadî bünyeye karşı yapacağımız müteakabil tesirle geniş kütlelerin istihsal haricindeki hayatlarını esaretten kurtarmak ve onlara o iktisat çağının tamin ettiği maddî ve manevî refahı verebilmektir.

Bu da ancak istihsale mal olan insanın istihsale olan münasebetini tayinle mümkün olur. Çünkü her istihsal devrinin kendisine mahsus olan ve onun şeraitinin tayin ettiği manevî hususiyetleri vardır. Cemiyet hayatının bütün tezahürlerini onlar tayin ettiği gibi tarihin umumî yürüyüşüne, maddî ve manevî oluşuna ancak onlar şekil verir.

Aug. Comte'un «Les Trois Etats» (Théologique, Métaphysique ve Positif) ve Marx'ın Processus Social'le kasdettikleri budur. Bu cemiyetin tarihî bir tekevvünüdür. Halbuki istihsale karışan halk kütlelerinin istihsal haricindeki şahsiyetlerini müteakabil hamlelerimizle kurtarmak imkân dahilindedir. Bir taraftan fatalist diğer taraftan idealist denen materyalizmin davası budur.

Milletlerin içtimaî seviyeleri insaniyetin müşterek malı olan teknikten ve makinanın getirdiği kolaylıktan istifade derecesi - ki hürriyettir - bir istihsal devrinin istediği şartlar dahilinde ferdin hak ve vazifelerinin çokluğu ile ölçülebilir. İktisadî insanın bu cephesi kuvvetlenip esaretten kurtuldukça demokrasi hudutlarını genişletir. Bu suretle hakikî demokrasi de istihsal unsuru olan insanın istihsal haricindeki bütün şahsiyeti müsavi şartlar dahilinde inkişaf imkânını bulabilmesi ile kabildir.

Bir çok zaman bir iktisadî devirden iktisadî bir devre atlayan cemiyet tiplerinde yeni doğan kıymet hükümleri eski telâkkiler ve yerleşmiş inanışlarla çarpışabilir. Çünkü cemiyetin iktisadî kuruluşu bu şekilde değıştikçe aynı zamanda dönüş ve inanışlar da değışecektir. Fakat bu tahavvül umumiyetle daha geç ve ağır husule gelir. Çünkü istihsal rejimine bu ideolojileri rapteden bağlar daha uzaktır. Bunun için eski münasebetler ve müesseseler bir müddet daha devam edebilir. Biz memleketimizde böyle bir inkılâp yaptık. Bir istihsal rejiminden dğer bir istihsal çağına geçtik. Malî ve iktisadî bir emperyalizmin tazyiki altında yarı féodal ve semi colonie halinde bulunan cemiyet müesseselerini yıkıp yerli sermaye ile bir sanayi devri açtık. Dünkü feodal âlemin haricî kabını kırarak makine devrine girdik. Maddenin reformunu şehir çerçevesi içinde hafifleştirmek üzereyiz. Yeni bir topraklaştırma ve kabili haciz olmayan Minimum bir mülkiyet hakkile köylüyü, daha evvel bahsettiğimiz, toprağın esaretinden kurtarıp en geniş haklarla istihsalin bir unsuru olarak «iktisadî insanlığın» hakikî kıymetini vermeğe çalışıyoruz.

Fakat bundan başka istihsal haricindeki şahsiyetimizin ve iç âlemimizin inkılâbını yapmamız lâzımgelmektedir. Kabını yıktığımız maddî münasebetlerimizde bu biz istemesek te husule gelmektedir. Halbuki kurduğumuz makina devrinin yanında henüz bütün «Symptômes» larile toprak iktisadının manevî hayatının mühim bir kısmını yaşamaktayız. Ancak bütün mentalité'mizde ve içimizde de onun «survivances» larını yıkıp makina çağının icap ettirdiği şartları hakikatleştirerek şehrin kapısından köye kadar bunu götürebildiğimiz gün inkılâbımızın bütünlüğü temin edilmiş olacaktır.

Goethe : Öl ve Ol

Romain Rolland

Goethe'yi bir portrenin çerçevesi içine kapamayı iddia etmek boş bir emek olur. Kimse, hiç bir zaman buna muvaffak olamamıştır. Ona tahsis edilmiş en meşhur kitaplar onun yaradılışının «ölçülemez» - bu kelimeyi çok severdi - tarafını ve kitap adamlarının bu nehri kucaklamak hususundaki kudretsizliklerini daha iyi hissettirirler. O yakalanamaz. Bunu kendisi de söylerdi: «Herkes beni daha Erfurtta sanır, halbuki ben çoktan Weimar'dayım» (1). Ondan bir tezi de, o tezin antitezini de müdafaa etmek için aynı şekilde istifade edilebilir. Kemalini bulmuş dinçliği ve çevikliği içinde Goethe kendisini, bizzat çok az evvel tesis etmiş olduğu tefekkür merhalesinde tesbit ettiklerini sanan dar ve kırtasiyeci zekâları afallatırdı. O kendisini istintaç ettiği şeylerden her hangi birine bağlı kalmakla mükellef tutmazdı; bir hüküm verir, arkasından tam bir samimiyetle kendi hükmünü nakzeder, bir kaç dakika içinde birbirinden farklı bütün bir noktai nazarlar ıskalasından geçerdi (2). Şaşalamış safdillerin, onu takibe yeltenirken solukları tıkanırdı. O bu oyuna hiç bir diletante tebessüm, ve yahut, bu türlü istihzaları mizah haline koymaya kabiliyetli olmasına rağmen, hiç bir mefistomelik nükte katıştırmazdı. Yaradılışının mütenevvi taleplerine itaat ederdi. Jacobi'ye şöyle derdi: «yaradılışımın mütenevvi temayüllerile ben bir tek düşünme tarzına kanaat edemem. Semadaki ve arzdeki mevcudat öyle geniş bir mülk teşkil ediyorlar ki onları kucaklayabilmek için ancak bir araya gelmiş bütün mahlûkatın bütün azaları lâzımdır» (6 kânunusani 1813).

(1) 1806 Johanna Schopenhauer'e,

(2) «Her fırka onu kendisinden sanırdı, fakat Goethe hiç birine bağlı kalmazdı. Her taraftan bi şeyler alır, ve calibi dikkat bir çok şekiller halinde istihale ederdi.» 1806, ibid.

«Geçici ve geçmiş ruh haletlerinden doğmuş şiirlerini o gömlek değiştiren bir yılanın terkettiği dairelere benzetirdi. Eserleri için geçmiş hayatların artıkları derdi.» 23 Haziran 1809, Riemer'e.

Onu tavsif etmek için nehir kelimesini mi kullanıyorduk? O, daha tam bir tabirle, aynı zamanda bütün nehirlerdir, veya olabilir; hem de bütün sathı mailleri üzerinde akan nehirler... Ona bir gaye tesbit etmek ne mümkün! O, tabiat ve sanat için zaten hiç bir gaye tanımıyor. İhtiyar Zelter'ine diyor ki: «Tabiat ve sanat gayelere malik olamayacak kadar büyüktürler ve buna ihtiyaçları da yoktur; zira her şey birbirine bağlı, ve bu zincirlenme hayatın kendisidir». (29 kânunusani 1830).

Peki onun ölçüsünü nasıl almalı?

Tabiatı kollarımın arasında tutmayı nasıl iddia edemezsem, böyle bir işi de aynı şekilde tecrübe etmiyeceğim. Fakat tabiata olsun, büyük şaire olsun neler borçlu olduğumu, onların kaynaklarından neler içtiğimi söyleyebilirim.

* * *

Her şeyden evvel tabiatla Goethe arasındaki bu gizli ayniyet üzerinde durmalıyım. İnsan şairi ilk okuyuşunda bunu formül halinde tesbit edemez, zira bu ayniyet kendini teşhir etmez, belki şairde mündemiçtir. İnsan ancak çok sonra Goethe'nin bu temeller üzerine binasını yükselttiğini fark eder ve o zaman bu binanın telkin ettiği emniyet hissini de, esrarlı cazibeyi de anlar.

Goethe şöyle yazıyor: «Bendeki her şeyi tabiat söylemiştir: Doğruyu da, yanlış da... Bütün kabahat onundur, bütün meziyet te. O eserine ihanet etmiyecektir. Benim ona itimadım var» (1).

Goethe, eski şişelerini istedikleri kadar yeni etiketlerle yenilesinler, gene köhne kalan eşyanın şeniyetini nefse - sujet'ye - tâbi sayan neo - idealistlerden değildi. Bu mesleği ona talim etmeğe çalışan Schopenhauer'i o Olimp sakinlerine has bakışlarıyla yıldırım gibi çarpıyor: «Ne, diye haykırıyor, ışık ancak siz gördüğünüz için mi mevcut olacmış? Hayır! Eğer ışık sızı görmeseydi siz mevcut olmazdınız». (1318).

Bu sağlam realizm onun nefisini, kendini tabiatta mevcut olmayan şekilleri yaramaya kadar sanan dehânın birsamalı gururuna karşı koruyor. «Yok olan bir şeyi yoktan yaratmak hiç bir zaman benim işim olmamıştır: Ben daima kâinatı kendi dehamdan daha dâhi telâkki ettim». (1809).

Binaenaleyh onun modelsiz resim yapmasında hiç bir tehlike yoktur. Fakat şayanı dikkat olan şu ki, bir an geliyor, o artık model görmek için ona bakmaya bile lüzum duymaz oluyor, modelle aynı bir mevcut oluyor; zihninin ameliyatını tasvir ediyor. Tabiatın karşısında

(1) 1782 de yazılmış parça; ölümünden sonra neşredilen eserleri arasında 1833 te basıldı.

sanat onun gayesi değildir, gayesi şekillerin ve sonra da kanunların kanalından tabiatın ruhuna nüfuz etmektir. «Ben hiç bir zaman tabiatı bir şiir gayesi olarak temaşa etmedim. Evvelâ onu resmetmekle işe başladım, sonra da onu, eşyaya sahip ve daimî olarak tesahüp edecek şekilde ilmî usullerle tetkik ettim. Böylece yavaş yavaş tabiatı en küçük teferuatına kadar ezber öğrendim, o suretle ki şair sıfatile bir «touche» a ihtiyacım oldu mu o kendiliğinden emrime itaat edip gelir, ve kolay kolay hakikat hilâfına bir harekette bulunmam.» (1).

Bu muhteris ve sabur objektivizm mertebesinde Goethe yaratıcı zekânın mukabil kutbunu , yani Vivekananda'nın kardeşi Mohendra Nath Dutt'un tesvir ettiği Hintli sanatkârın haletine (2) erişmiş oluyor ki, bunda da nefsin eşya içinde temessülü, nefsin eşya ile bir olması şeklindeki tesanüt haline varılır; ayniyetin tahakkuku tamdır. «Tabiatı bahseden» (3) Goethe değildir, şairin içinde konuşan tabiatın kendisidir.

Böylece eşref saatlerde onun şiirinde toprağın nefhasını ve ana-sırın enerjisini teneffüs etmemizin manası anlaşılır. Bazan bir tek mısra, hatta bir kelime mayii nârîyi fışkırtmaya kâfi gelir. Onun eserinde bu sanatın sinesinde kuluçka yatan ilk kuvvetin sembolünü buluruz: Faust Helenayı istediği ve çılgınca aradığı zaman nerede bulur? «Analar» ın yanında. «Natura naturans» ın rahminde (4).

* * *

Fakat Mefisto esrarlı «Analar» kelimesini talaffuz edince Faust dehşetten ürperir ve Faust sihirli anahtarla yerlerinden ayırdığı hayaletlere dokununca bir infilâk onu yere serer. Bayılır ve aklını kaybeder.

Burada da bir defa daha görüyoruz ki sembol hatta fazlasile reel-dir. Goethe kendisinde mevcut uçurumun kucağında «tahrip» le yan yana durmuştur; ve ateşten anahtarı daima elinde tutuyor. Bunu barut deposuna yaklaştırmak arzusu kaç defa içinden geçti kimbilir! Bir gün sakın bir konuşma esnasında gayrı ihtiyarî bir şekilde ağzından

(1) 18 Kânunusani 1827, Eckermann'a.

(2) Dissertation on Painting. - Bakınız: R. Rolland, Vivekananda, II, s. 69. not 1.

(3) «Ben ondan bahsetmedim, o her şeyi söyledi.» Yukarda zikri geçen parça.

(4) Bu münasebetle, Spinoza'nın Goethe için ne olduğu hatırlansın. - Fakat şunu da ilâve edeceğim: Spinoza Goethe sayesinde ne olmuştur! Filhakika Goethe bu filozofun tefekkürünün kendini sardığını hisseder, fakat aynı zamanda bu tefekkür de Göethe'de etleşmiş, sanat halini almıştır, ve bu sanat sayesinde ki bu tefekkür bütün müteakip asra kendini sindirmiştir.

dökülüveren sözler malûmdur: «Eğer ben nefsimi sıkmayıp hareketlerimi kendi hallerine bırakmış olsaydım, kendimi de, etrafımdakileri de kökünmen mahvetmek bir işaretime bakardı!..» (1).

İşte kurnazlıkları veya budalalıkları kendisini, fazlasile tanıdığı bu uçuruma sürüklemeye çalışan her şeye, meselâ Şarka (2) karşı, romantizmin o cıvıldaşan serçelerine (3) karşı, hattâ belki de tahrip edici ihtilâllere (4) karşı onun duyduğu bu mukaddes nefret ve kin, ve yahut ta beynine kan dalgaları halinde vuran hiddet buradan geliyor.

«Esas olan kendi kendine hâkim olmayı öğrenmektir». (21 mart 1830, Eckermann'e). Yaradılışının kuvvetlerini elinde tutmak... İnsan, sıcak kaynakların ilk fışkırıışları anındaki o mebzuliyet ve şiddetlerini şairin hislerindeki taşkınlığı, gururunun azametini, teklifsizliğini, mutlak istiklâlini, kim olursa ve ne olursa olsun herhangi bir şeyin önünd eğilmekten imtinainı, tavırlarının ürkek dostları nezdinde uyardığı isyan hissini (5) görünce bunun az bir şey olmadığını anlar. O, «soğuklar ve sıcaklar» (irfatlar) tarafından takbih edilenlerden olmakla övünür (6). Halbuki diğer taraftan kendisi ne sıcak, ne de soğuk olmıyanlara tükürür (7)... «Daima ifrata gidiniz!» der. Zeveban halinde maddelerle dolu bir krater gibidir. Çeşit ihtirasların, sade dünyanın cidarlarına değil, kendi içinde de yaptıkları tazyik, yara-

(1) 21 Mart 1830. Eckermann'la konuşma.

(2) «Doğrusunu söylemek icap ederse Şarklı olan her şeydn nefret ederim.» (1804 şubat sonu. Reminiscences of Henry Crabb Robinson). Benim «Goethe ve Beethoven adlı eserimde gösterdiğim gibi bu kin korkudan geliyordu: «Hindistana karşı bir düşmanlığım yok, fakat ondan korkuyorum: Zira o muhayyilemi her zamandan çok kendimi korumam icap eden «şekilsiz» e doğru sürüklüyor» (22 teşrinievvel 1826; W. von Humboldt'a).

(3) Tieck, Arnim ve benzerleri hakkında: «Onların bütün deliliklerini yutmam mı icap ediyor? Bana olduğum gibi olmak epey pahalıya oturdu; şimdi, içinde büyük bir zevkle oynadıkları balçıktan bu delileri çekip çıkarmak için yeniden çamura mı bulanayım?» (23 teşrinievvel 1812, F. von Mülller'e).

(4) 27 nisan 1825, Eckermann'a «... ben her çeşit cebri tahriplerden nefret ederim...» - Fakat ilerde onu iki ağızlı tefekkürünün öteki ağzını da göreceğiz.

(5) Onun, hattâ teessüs etmiş ezeli hakikatler önünde bile eğilmiyen devâsa ruhlardan bahsettiğini duyduğum zaman dehşet beni sardı... Bu eğilmez kibir... Zavallı toprak kurdu! Kendini Allahla başa baş müsavi saymak!...» (F. Leopold Comte de Stolberg, Kânunuevvel 1775).

(6) «Ben soğuklar ve sıcaklar tarafından hakarete uğrıyan insanlar zümresine mensup olmak betbahtlığını taşıyorum.» (25 eylül 1776, Wiealnd'a).

(7) Elinde fevkalâdelikler yapmak için vasıtası olup ta mutavassıt halde kalan iğrenç bir mahlûktur... Daima ifrata gitmeli!...» (22 kânunuevvel 1779, Iffland'a).

dılışının bu fazlalığı, bu kompleks fazlalık, bizzat kendisi için de bir işkencedir (1).

Ve şairin nihayet bir çok zahmetlerle kendini firenlemesini, yarıdılışından yüz çevirmeyi, onu hapsetmeyi öğrenmesi icabedecektir. 39 yaşında hatalarını anlıyarak şu mülâhazalarda bulunacaktır: «Bizi muhakkak bir şekilde mahva götüren, kendimizi hususiyetimize terketmektir... Genç iken bu benim de başıma geldi; zengin ve müstakildim, herhangi bir insandan daha çok keyiflerimi başı boş bırakabilirdim; bunun beni nerelerde ve nasıl mutazarrır ettiğini kimse benim kadar bilemez; ve eğer şimdi de - yaptığım gibi - kendime cebretmesem o zamankinden daha kötü olurdu.» (2).

Böyle bir ibret dersi verecek raddeye varmak ve bu derse hayatını uydurmak için her halde insan nefesine karşı müthiş bir cehitle mücadele etmiş olmalı. Çekiç olmak için yaratılmış adam örs olmasını öğreniyor; ve vuruşların altında durabilmek için, onları indirmek için lâzım gelen yüz misli fazla enerjiye lüzum olduğunu takdir ederek kendini teselli ediyor (3). Mukavemet etmek için kendini bir kitle haline koyuyor. Fakat örsün (4) ne müthiş darbelere tahammül etmiş olduğundan şüphe etmeye imkân var mı? - Ayrıca bir köpek gibi ıztırap çekmek ve susmak iktidarını kendimde buldum; fakat daima gayemi gözümün önünde tutuyordum. Ve nihayet onu fiil haline koymak ânına eriştim mi sonu ne olursa olsun işime bütün kuvvetimle atılıyordum. Beni az mı yırttılar, dişlediler! Ve çok defa en asıl hareketlerim için. Fakat yaygaralar bana hiç bir şey yapmadı.» (5).

Onun saadetinden ve Olimp sakinlerine has sükûnundan az bahsedilmemiştir. Budalalar! Bu somurtgan ağzın kırıışığına ve bu her şeyden iğrenmiş olmanın ifadesini taşıyan burun deliklerine hiç bakmadılar mı? - «Beni daima saadetin bir imtiyazlısı diye telâkki etmişlerdir. Aslına bakarsanız benim hayatım mihnet ve didişmeden baş-

(1) «Onda lüzumundan fazla vuzuhusuzluk ve karışıklık var... Goethe mes- ut değildir. Hem de çok zor mesut olur.» (27 eylül 1779, Johanna Schleser'in Jacobi'ye mektubu).

(2) 13 teşrinisani 1788, Madame Herder'e.

(3) Goethe diyor ki: «Bir takım meziyetler vardır, kuvvet yokluğundan ibaret gibi görünürler, oysa ki en yüksek kuvvettirler; yalnız içe doğru çevrilmiş kuvvet. Çekiç olmak herkese örs olmaktan daha şayanı arzu ve daha şerefli gibi gelir; Bununla beraber mütemadiyen tekrar eden bu sonu gelmez vuruşlara tahammül edebilmek için insanda ne büyük bir kudret olmalıdır!» (Nisan 1806, Riemer'e).

(4) O bana «mizacının mutlakı» adını veriyor: «Her işte ve her hayat safhasında karakterimin mutlakı...» (31 mart 1823, Riemer'e).

(5) Aynı mektup.

ka bir şey olmamıştır. Diyebilirim ki yetmiş beş senede dört haftalık hakikî bir huzurum yoktur. Taş ebedî bir ısrarla düştü durdu, onu boyuna yeniden kaldırmak icap ediyordu...» (1) - Keza «hiç bir şahsî zevki olmıyan ebedî işkence» diyor. Fakat o ne zaman şikâyet etmiştir? Dişlerini sıkar ve dik yokuşa tırmanmaya devam ederdi. Ama nice zamanlar ümitsizliğile baş başa kaldığı da olmuştur! Kim onun kadar ümitsizliği ağzında çiğnemiş, ve tekrar tekrar çiğnemiştir. Şu ulvî sayhayı yükseltebilmek için onun ümitsizlikle kâfi derecede meşbu olmuş bulunması icabetmez mi? - Ümitsizlik içinde çırpınmayan yaşamamalıdır!» (2). Ya kahramanlık dolu bir bedbinliğin şu itirafı: «Her türlü teselli bayağıdır, ve ümitsizlik vazifedir.» (3).

Peki o bütün bu ruh haletinden nasıl kendini kurtarabildi? Nasıl oldu da münhezim olmadı? Nasıl ve ne ile zırhlanabildi? - Cesaret ve huşunet ile. «Goethe'nin fikirleri» adlı (4) anlayışlı eserinde Alexandre Herenger, şairin bu iki vasfına iki hususî fasıl ayırmakla çok yerinde bir harekette bulunmuştur. Huşunet. Tam Chardin'in «Tatlılık, tatlılık!» diyen nasihatlarına zıt bir ders... - «Siz diyorsunuz ki: Hulâsa tabiat kalplerimizi tatlılığa ve hassasiyete göre şekillendirmek istemiştir. Hulâsa, tabiat hiç bir zaman böyle bir şey yapmaz. O, Allaha çok şükür, belki her şeyi sertleştirir.» (5) - «Dünya lapa ve marmelâddan yapılmış değildir. Onda çiğnenmesi icap eden sert lokmalar vardır; ya onları çiğnemeli, veya tıkanıp gebermeli.» (6).

(1) 27 kânunusani 1824, Eckermann'a.

(2) Aphorisme'ler.

(3) Jeder Trost istniederträchtig, und Verzweiflung nur ist Pflicht. (Faust, Paralipomana, 155).

(4) Editions de France enşri, 1931.

(5) Aus den Frankfurter gelehrten Anzeigen, 1772.

(6) Xenie'lerde. - Goethe'nin ağır başlı, ciddî, konforsuz hayatı kâfi derecede aydınlatılmamıştır. Bu hayat az tanılır. Daha fazla, büyük burjuva evinin cephesi, koridorları. Junon salonu, kabul salonları görülür. Yatak odasının basitliği ve sert yatak görülmz. Ölümünden bir yıl evvel seksenini geçmiş adam Eckermann'a müzayededen satın aldırıldığı bir koltuğu göstererek şunları söylüyordu: «Ben bu koltuğu belki hiç kullanmayacağım, zira konforun bütün çeşitleri mutlak olarak benim yaradılışım hilâfı-nadır; odamda hiç bir divan göremezsınız; ben daima eski tahta iskmleme otururum ve ancak bir kaç hafta oluyor ki buna bir nvi baş yastığı ilâve ettirdim. Rahat ve zarif mobilyelerle çevrilmiş olmak müfekkeremi dağıtır ve beni hoş bir misafirlik haline sokar. Genç yaşlarından itibaren buna alışmış olanlar müstesna, lüks dolu odalar ve mobilyelerin zarafeti hiç bir düşüncesi ve düşünme kabiliyeti olmıyanlara yaraşır.» (25 mart 1831). - Avrupa hayatının mudillliği ve sun'iliği içinde o medeniyetimizin mahkûmiyetini görüyor (12 mart 1828). Ve elinden geldiği kadar, şiddetli bir inzi-

Cesaret... En başta gelen meziyet... Cesaretsiz her şey hiçten ibarettir, «doğmamış olmak daha hayırlıdır» (1). Cesaret sayesinde insanlara da, Allahlara da minnet edilmeyebilir (2).

Cesaret Goethe'yi hiç terketmemiştir. Ölümüne üç sene kala, büyük bir acının ferdasında 81 yaşındaki ihtiyar adam doğruluyor ve diyor ki: «Işığa sahip olduğumuz müddetçe başımızı dik tutacağız, ve eser verebileceğimiz müddetçe mağlûp olmayacağız.» (11 Şubat 1830).

Zırhının içine çekilmiş bu ihtiyar mücahidi ziyaret edenlerden, hem de en samimî dostlarından niceleri onun hakkında yanlış hükümler vermişlerdir. Onu hissizlikle itham ediyorlardı. Oysa biz biliyoruz ki, cilt çok hassas olduğu ve vücut nice mütearrız temaslardan bir çok defalar ürperdiği için zırh bu kadar sert olmuştu (3).

* * *

O bunu, maziyi aydınlık bir şekilde taşıması demek olan eserinde, «Dichtung und Wahrheit» da açıkça söylemiştir: «Kendimi olduğum gibi, bütün heyetimle kendimi...»

O, hudutsuz âlemin kumları üstünde, tıpkı sahrada olduğu gibi, varlığın ehramını («Pyramide seines Daseins») kurmak istiyordu. O bu işe, müphem bir şekilde, ta gençlik günlerindenberi incizap duyuyordu. Ve son gününe kadar buna cehdetmekten bir ân fariğ olmamıştır. Her şey onun yapısı için taşı; baht ve bahtsızlık, sevinçleri ve acıları, mukadderat, kör tesadüfler, sağlık ve hastalık, gördüğü ve sahip olduğu her şey, ve sahip olmadığı her şey... Fakat her şey, ancak kendi yapıcılığının kanunlarına göre; azimkâr ve aydınlık zekâsının tasarladığı plân dışında hiç bir şey... - «Ben neye muktedir olduğumu, neye muktedir olmadığımı biliyorum.» (5 Kânunusani 1826, Müller'e).

batla, tanzim edilmiş bir hayatla, avare dolaşmaktan, sosyete oyunlarında oyalanmaktan çekinerek, bir tek satını kaybetmeksizin, bu hayata karşı aksülâmel yapıyor. - «Hiç bir zaman tütün içmedim, satranç oynamadım, bir kelime ile zamanımı çalacak her hangi bir harekette bulunmadım.» 1822.

(1) «Paranın ziyanı, hafif ziyan; işini hemen, yeniden kazanmak üzere tanzim et! - Şerefın ziyanı, büyük ziyan; maamafih şan ve şöhret kazan, insanlar sana karşı vaziyetlerini yniden düzeltir. - Cesaretin ziyanı, külli ziyâdır; doğmamış olmak daha hayırlıdır.» (Xenle'ler).

(2) «Ey Allahlar, yukarda göklerde oturan büyük Allahlar! Siz bize yer üstünde sağlam ruh ve tam cesaret verseydiniz biz de size, en iyi Allahlar! sizin vâsi göklerinizi tamamen terkederdik.» (Şiirler).

(3) Reimer'e yaptığı (24 temmuz 1809) ve benim Goethe ve Beethoven adlı kitabımda (s. 117) zikrettiğim itiraflarına bakınız.

Şüphesiz bir Goethe'nin muktedir olduğu şey deniz gibi geniş ve mütehavvildir. Onun ehramı devâsâdır; ve ehramın mudallainın reisleri ufkun bütün noktalarını görebilir. O şair ve püplisisttir, devlet adamı, tiyatro adamı, saray adamı ve ilim adamıdır. İdareci ve terbiyecidir; sever, yaratır ve iş görür; bütün insanlar gibi insan ve hâkim adamdır. Fakat ihtirasları, ibdaları, içtimâî ve ilmî faaliyeti, velhasıl nüvesi şiirleri olan bütün bu varlık demetinde her şey birbirine bağlıdır, ve hiç bir şey hayat mimarının çizdiği istikametlerden şaşmaz. Ya bu mimar kimdir? Münzevî ruhun keyfî iradesi mi? Hayır, tabiat... Yine o... Bu adam, o tabiata emreden kanunlara mutidir, ve onun şuurlu bir parçasını teşkil eder. Goethe yazıyor ki: «İnsan kendi varlığının şuuruna yakinen, varlığı kendi dışında kendi benzeri olarak ve aynı kanunlar tarafından idare olunurken görmek suretile erişir.» - «İnsan kendi kendini ancak âlemî tanıdığı nisbette tanır (1). Bu, şahsî varlığın ve kanunlarının, eşyanın kanunları ve bünyesile - cevher birliği ifade eden bir ayniyeti demesek bile - bir müvazatı ve karabetidir. Kozmosun içinde bir mik-rokozmos; ve tabiatın nüvesi bizim kalbimizdir:

**«Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?»**

Ve bunun içindir ki onun, şüphesiz ferdî şahsa tahsis edilen hudutlar ve şekil içindeki büyük cehitleri tabiati harekete getirenlerin aynidir. Ve bizi yırtan mücadeleler aynı kanunlardan neşet ederler. Bu mücadelelerin herkesten çok meydanı olan Goethe bunları biliyor. 1828 de Şansölye von Müller'le bir mülâkat esnasında «Kutbiyet ve terakkiyi tabiatın iki büyük zembereği» olarak gösteriyor (die zwei grossen Triebräder der Natur), ve birinin daimî bir vezib ve defiden, diğerinin de mütemadî bir yükselmeden ibaret olduğunu (2) söylüyordu.

Tabiatın bu iki hassasını Goethe'nin hayatının med ve cezirlerinde görürüz: Kabarışın ve alçalışın uğultusu kovalaşan dalga sıralarının ritmi şairin hayatını ve eserini dolduruyor. O bunun şuuruna sa-

(1) Der Mensch erlaengt die Gewissheit seines eigenen Wesens dadurch, dass er das Wesen ausser ihm als seinesgleichen, als gesetzlich anerkannt. - «Der Mensch kennt nur sich selbst insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird.»

(2) Fakat bu halezunî bir yükselmedir. Goethe şu «die Spirale des Werdens» tabirini tabiatı ve tarihteki ezeli dairevî yürüyüşü anlatmak maksadile sık sık kullanır. Aynı temayüller, aynı tasavvurlar devir devir yeniden zuhur ederler, fakat daha yüksek kaltarda. - Bakınız: Professor Ewald E. Boucke, Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage, Stuttgart 1908.

hip olduğu içindir ki kendisine erişen, dokunan her şey, her ferdî hâdise âlemşümul bir kıymet alır. Yalnız hareket noktası üzerinde duranlar (meselâ terkedilmiş Friederike üzerinde) ve Goethe hakkında hüküm vermek için onu geçici vakıaların dar çerçevesi içinde kapamıya kalkışanlar, kaçan âşıkın kalbine râhibin kızının nermin eli-le vurulmuş darbelerin etrafında yayılan müttehidülmerkez mevce-lerin sonsuzluğunu göremezler: Bunun için «Goetz» deki Weisslingen'e, Clavigo'ya, «Stella» daki Ferdinand'a, ve bilhassa Faust'a dikkat edilsin. Bunlarda bütün âlem, Kozmos, bir aşk ve hata gününün acısı ve vicdan azabı ile ihtizaz etmektedir: Zira aşk ta, hata da zarurî idiler. Göethe'nin hemen hemen bütün eserleri iki kutup arasında, yani insan ile insanlar, derin, taratıcı ruhla aşk, fiil ruh-ları, içtimaî vücutla temas halinde bulunan ruhlar arasında bir mü-cadele, cezip ve defi meselesi vazederler: Tasso, Faust, Wilhelm Meister, Promethe ve Epimothé buna iyi misallerdir. Goethe'nin he-men her eseri trajik bir ahenk iradesile tahrik edilmektedir. Lâkin bu hemen her zaman bir neticeye varmadan kırılır, güzel ve müthiş bir geçit dissonansı üzerinde kalır. Çünkü Goethe'nin diyebiliriz ki her eseri - Bütün hayatının eseri olan Faust müstesna - müzikte de-nildiği gibi bir geçit (passage) eseridir. Ve eserin yaratıcısı eserine zıt elektrikiyetleri boşaltarak bir dissonanstan diğerine geçer, kendi-sinden daima daha yükseklerle doğru çıkan en yüksek ve en tam ahen-ge yükselir...

«Zieht un hinan.» (1).

Ve bu daimî cazibe belki de onun sembol lisanında: «Das ewig Weibliche» veya:

**«Liebe, die gnädige
hegende, tätige
Gnade, die liebende...» (2).**

diye tavsif ettiği şeydir.

... Sadece kadını sevmek değil, fakat aleve doğru otılmak demek olan aşk...

Bu çekilişin sonu yoktur; ilâhî ahenk meyvesini insan asla top-layamayacaktı; insan bunu ancak ölüm döşegindeki Faust gibi kab-lelvuku bir his olarak (im Vorgefühl...) tadar. İşte saadet ve iyilik te oradadır: Bitmiş, sona ermiş ahenk değil, doğacak olan ahenk, son nağme değil (böyle bir şey zaten mevcut değildir), kendi mükem-

(1) Faust'un son sözü.

(2) Faust'un «Paralipomena» sı.

mel, uzak, hattâ belki erişilemiyen duraklarına doğru yol alan dissonanslar yolunun bizzat kendisidir.

«İlâhi şey tahakkuk etmiş olanda değil, olacak olanda, değişendedir.» (1). Daima değişmek, tekâmül etmek, daima yürümek... «İnsan bir yere varmak için seyahat etmez, seyahat etmek için seyahat eder.» Yoldaki kazalardan da korkmaya mahal yok, bunlar kilometreleri gösteren taşlardan başka bir şey değildir. Mühim olan «bütün yol» dur, «heyeti umumiyenin istikameti» dir, tabiatın büyük zembereklerinden ikicisini teşkil eden «mütemadî terakki» dir

Bu sahifelere başlarken dedim ki Goethe'nin hayat ve eserinin vâsi tarlasından herkes kendi şahsî cevherine yakınlık gösteren şeyi alır. Yazılarımın başına şu «Öl ve ol!» kelimelerini aldım. Bunlar Goethe'nin ruhunda biricik ocağı değilse bile merkezi teşkil ederler. Madem ki hayatımız orada bin defa kendi alevini canlandırmıştır, o ateşi kurcalamama müsaade edilsin. Ben bu ocağın Goethe'sini göstermek istiyorum: Başka bir çok Goethe'ler olduğunu bilmekle beraber... Gerçi bütün bu «Goetheler» den inkâr edeceğim bir tanesi bile yoktur - zira onların hepsi Goethe'nin kendi büyük ve tek ahlâkî kanununa, yani «hakikat» e uygundurlar -, fakat bu sözün sahibi asıl benim Goethe'mdir, beni besliyen odur.

Evvelâ sözü çekip çıkardığımız mahfazasının içine koyalım:

**Bunu hâkim kişilerden başka kimseye söylemeyin
Zira kalabalık alaya hazırdır:**

**Ben canlı şeyi, alevin içinde ölmeye
müştak olan şeyi övmek istiyorum.**

**Sen ana rahmine düştüğün,
veya çocuğunu anasının rahmine koduğun aş gecelerinin
serinliği içinde sakın meş'ale parlarken
seni garip bir his istilâ eder.**

**Artık sen karanlık gölgelere
bürünmüş kalamazsın:
yeni birarzu seni alır,
başka, daha ulvî bir vuslata götürür.**

(1) «Bütün ahlâkî kanunlar bir tek kanuna irca olunurlar, bu da (hakikat) tır.» (28 mart 1819, V. Müller'e).

Hiç bir mesafe senin için bir mania değildir;
kanatlanmış ve sarhoş uçarsın
ve nihayet, ey ışığa teşne pervane,
yanarsın.

İçinde şu «Öl ve ol!» sözlerinin hikmetini
taşımadığın müddetçe
karanlık toprağın üstünde sen
renksiz bir misafirden başka bir şey değilsin. (1)

«Alevin içinde ölüm» (Flammentod) : Goethe bunu tatmadı sanırlar. Kalabalık onu, Weimar adamını, resmî ve klâsik kanunun adamını, yerleşmiş nizamın kadranı üzerinde güneşten arabasını yürüten Apollinien'i asıl olduğu gibi görmüyordu. «Kalabalık anlamadan alay eder» (... die Menge gleich verhöhnnet), görmez; ve hakikî Goethe kendini ancak hakim kişilere (... zur den Weisen) tamamen verir. Bizim kafalarımızı istilâ eden meselelerin, - bilhassa hepsinden evvel boğuk uğultularile sarsılmış toprağımızı kemiren ve yerinden oynatan meselenin, köhne dünyamızın «srib und werde» (öl ve ol), yani tekâmül ve inkılâp meselesinin karşısında onun kafasında uyanan hakikî düşünceyi çekip çıkaralım, onun düşen Allahlar ve Devletler, vicdanları ve cemiyetleri sarsan hareketi arzlar karşısındaki düşüncelerini görelim.

Goethe bütün bunları biliyor. O da bizim gibi dünyaların yıkıldığını gördü. O da ateş içinden geçti: Valmy, Argonn batğı, büyük ihtilâl önünde hezimetler, istilâlar, Napoléon kasırgası, Jena hercümerci, taçların sukutu, yeniden doğrulup tekrar düşmeleri, bunların hepsini o idrak etti. Onun hayatının kat'ı mükâfi münhanisi bizim hayatımızinkine nazaran çok daha arızalı bir sahayı katetmiştir. Goethe ebedî istihale (2) (Metamorphose) nin kanununu öğrenmiştir: «Hayat ebediyen yeni şekiller yaratıyor; şu anda olan şey evvelce asla olmamıştır; bir defa olmuş olan bir daha dönmüyor...» (1782 ye ait bir parça).

Bunları yazdığı tarihte bu, uzaktan istikbalin safahatını seyreden bekçinin derin bir hadsinden başka bir şey değildi; fakat bu tarihi takip eden elli sene bu sezişi ona tecrübe ettirmek vazifesini üzerine almış bulunuyor. Onun için o son merhalesine yaklaştığı zaman bili-

(1) West-östlicher Divan, 31 temmuz 1814.

(2) Hatırlatalım ki Goethe Jeolojide metaforfizm nazariyesinin babasıdır ve nebatatta da onun «Nebatların istihalesine dair» (1790) adlı kalem tecrübesi ilim tarihine bir merhale olmuştur.

yor ki bu merhale ancak düşen adam (1) için bir duraktır, ve Metamorphose devam edip gidiyor. - «Biz zamanı ezeli bir terakki olarak tasavvur ederiz, ve beşerî şeyler her elli sene sonunda tamamen farklı bir çehre alırlar; öyle ki 1800 de kemâl diye görülen müesses bir âdet 1850 de artık bir cinayet telâkki edilebilecektir (2).

O tabiatın fizik nizamını bile ancak tahavvül ve harekiyyetin alâmeti farikası altında (3) tasavvur ettikten sonra, ahlâkî ve içtimai nizama nasıl bir sabitlik atfedebilir? «Canlı birliğin başlıca hususiyeti: küllî içinde parçalanmak, yeniden birleşmek, inkişaf etmek, açılmak, hususî içinde mevcudiyetini muhafaza etmek, şekil değiştirmek, hususîleşmektir... Eğer bütün tabiat mütemadî bir terkip ise bundan şu netice çıkar ki bu harikulâde halin müşahitleri olan insanlar da tabiat gibi hareket etmek, ve sıra ile terkip ve tahlil etmek mecburiyetindedir.»

Onu daima tekâmül eden bir cemiyetin muhafazası prensipine bağlı telâkki etmemelidir. 24 kânunusani 1824 de Eckermann'la yaptığı bir konuşmada o, bu hususta açık izahat vermiştir: «Beni müesses nizamın dostu tesmiye ediyorlar, diyor. Bu, benimsemeyi hiç te arzu etmediğim lâstikli bir unvandır. Eğer müesses nizam tamamen mükemmel, âdil ve iyi olsaydı, ona karşı diyecek bir şey bulunmazdı; fakat bu nizam bir çok iyi şeylerin yanında bir çok ta fena, haksız ve natemam şeyler ihtiva ettiği için müesses nizamın dostu olmak çok defa sadece modası geçmişin ve kötünün dostu olmaktan daha fazla kıymeti haiz değildir.» Ve bir millet için, ihtiyacının kökleri kalbinin derinliklerinde yer almış teceddütleri yapabilme hakkını -hayatî bir hak olarak- talep ediyor. Fakat yine meraretle şunları ifşa ediyor: «Beni olduğum gibi görmekten hoşlanmıyorlar, ve beni

(1) Kendine taallûk deen meselelerde o buna razı bile değildir. - «Eğer ben sonuna kadar duraklamadan faaliyet gösterirsem, hali hazır hayatım artık zekâma kâfi gelmediği anda tabiat bana başka bir hata şekli göstermeğe mecburdur.» - Ölmezlik hakkındaki itikadını o bu istidlâlden çıkarıyor: «Bakamıza ait fikir, bna göre, faaliyet fikrinden dooğar.» (4 şubat 1829, Eckermann'a).

(2) 4 kânunusani 1824, Eckermann'a.

(3) «Biz şeniyette şekillerin daimî harekiyyetine inanıyoruz.» - Başka bir yerde: «Biraz evvel şekil verilmiş şey, hemen biraz sonra şekil değiştiriyor; ve tabiat hakkında canlı ve hakikî bir fikir elde etmek için onu daima müteharrik ve mütehavvil etlâkki etmeliyiz!» - Bu sözler «Morphologie» nin başında söylendikleri için daha çok dikkate değer; diğer taraftan burada Goethe'nin ilk dikkat ettiği nokta geçici bir hâdisenin hayali (illusoire) bil tesbitin tazammun eden şekil (Gestal) kelimesinin istimalinde ihtiyatî kayıtlar koymasıdır. O, bu kelimenin zıddı olarak, «devamlı hareket ifade eden, ve bütün uzvî şekilleri beraber getiren» teşekkül (şekillenme, Bildung) kelimesini koyuyor.

hakikî ışığının içine koyacak şeylerden gözlerini çeviriyorlar. Halbuki, aramızda benden çok aristokrat olan, fakat söylediği şeyleri hesap etmesini bilen Schiller milletin has dostu telâkki edilmek saadeti- ni tatmıştır. Onun hesabına bundan ben de saadet duyuyorum, ve kendimi de, benden evvel daha bir çoklarının bu hususta benden daha fazla talihli olmadıklarını düşünerek teselli ediyorum.» (1).

Şüphesiz Goethe Fransız ihtilâlinin dostu olmamıştır; otuz sene sonra bu meselede haksızlık ettiğini söylüyor: «Zira, diyor, bu vahşetler çok yakınımnda geçiyor, her gün, her saat beni isyan ettiriyordu. Hayırlı neticeleri ise o zaman daha kendilerini gösteremezlerdi.» O bilhassa bu inkılâbın Almanyada meydana getirilmek istenen sun'î taklitlerine içerliyordu. «Fransada büyük bir zaruretin neticesi olan» (bunlar Goethe'nin sözleridir) şey Almanya için henüz olgunlaşmamıştı.

İmdi Goethe'nin noktai nazarı sağlam ve aydınlıktır: «Bu, bükülmez bir ilim adamının noktai nazarıdır.» «Büyük bir zarureten» çıkmış olan her inkılâp haklıdır. Fakat o, zamanı gelmeden kendi toprağının dışında bir yere dikilen her şeyi mahkûm ediyor (2). Her devir için hakikat olan bu fikir, bundan yüz sene evvel, iktisadî zaruretler henüz Laokoon'un yılanları gibi milletlerin muhtelif çağlarını birbirine bağlamadıkları bir zamanda daha doğru idi. Goethe bu hususta tamamen haklı idi: Bütün milletler, hattâ Avrupada, hattâ bütün Garpta inkişaflarının aynı saatında bulunmuyorlar. Her birinin geçmesi icabeden muayyen basamaklar var. Bunların her hangi birinden geçmiş bulunanlar daha yukarı çıksınlar! Fakat onları takip etmek için henüz merdivenin alt basamağında bulunanlar, önden gidenlerin bastıkları yerlere basmak mecburiyetindedirler.

Goethe'nin zekâsı en yüksek basamağa «artık millet farkı gözetilmeyen, başka milletlerin saadet veya felâketi kendi öz saadet ve felâketi gibi hissedilen» merhaleye çıkmış olanları çoktan geçmişti. Fakat vücudü, ferdî şahsiyeti, beşer tekâmülün, kendi ihtiyarile seçmediği bir yerinde ve bir saatında mahpustu. Ve madem ki bu

(1) Onun «... bu, aşağı diye tesmiye edilen, fakat Allahın nazarında şüphesiz en yüksek sınıf olan insan zümresi hakkında yazdığı sevgi dolu sözleri hatırlamamak mümkün mü? - «Bütün meziyetler, diye devam ediyor, bu sınıfın insanlarında toplanmıştır: İtidal, aza kanaat, doğruluk, sadakat, en mütevazî bir servete malikiyetten saadet duyma, zarar vermek iktidarsızlığı, ızdırıp içinde sabır, sebat ve karar...» (Frau von Stein'a mektuplar).

(2) «Keza bir millet için yalnız onun öz cevherinden ve öz ihtiyacından - başka bir milletten taklit edilmeden - meydana çıkmış olan şey faydalıdır; zira bir millete her hangi bir çağında hayırlı bir gıda olabilecek bir şey, başka bir millet için bir zehir olabilir.»

onun tarihî mukadderatıdır, buna itaate mecburdur. Milletine karşı vazifeleri vardır. 1813 yılının ateşli gençleri, onu bu vazifeleri ihmal etmekle tahtie ederler, bunda haksızdırlar. Kimse bu vazifeleri onun kadar ciddiyetle karşılamamıştır. Fakat onun görüşü ötekileri geçiyordu.

Luden ile 1813 te yaptığı uzun konuşma vaziyeti bütün vüsatile teşhir ediyor; bu genç adamlar onu cebir ve şiddete, kurtuluş savaşına sürüklemek istiyorlardı. Goethe ise bunu reddediyor, ve uzun bir sükûttan sonra şunları söylüyor: «Beni lâkayt sanmayınız!... Almanya ben de bütün kalbimle bağlıyım. Fertler bakımından çok takdire degen, fakat heyeti umumiyesile çok sefil olan Alman milletini düşünürken ben de çok defa eza duydum. Alman milletile başka milletler aarsında yapılan bir mukayese bizde acı hisler uyandırıyor. Bu hisleri ben de bütün vasıtalarım ile tahfif etmek isterim. Ben ilimde de, sanatta da bizi bütün bu sefaletlerin fevkine çıkaracak, öteki milletler kadar yükseltecek kanatlar buldum: Zira ilim ve sanat bütün dünyanın malıdır, ve onların önünde milliyetlerin duvarları yok olur. Fakat onların temin ettiği teselli zavallı' âciz bir tesellidir; takdir edilen ve korkulan büyük bir millete mensup olmanın gururlu şuurunun yerini tutamaz. Beni teselli eden biricik düşünce Almanyanın istikbali hakkındaki imanımdır; ben bu imanı sizin kadar kuvvetle ikrar ediyorum. Evet, Alman milleti vâdediyor, onun bir istikbali vardır. Almanların mukadder vazifeleri henüz ifa edilmemiştir. Fakat zamanı ve fırsatı insan gözü evvelden göremez, ve insan kuvvetleri tacil edemez... Bize fert olarak, her birimiz kendi meziyetlerimiz, mesleğimiz ve vaziyetimiz derecesinde milletimizin terbiyesine, bu terbiyeyi takviye ederek ve her tarafa, aşağıya, yukarıya yayarak, çalışmak düşünüyor: Ta ki milletimiz diğer milletlerden geri kalmasın ve hiç olmazsa fikri ile ilerde yürüsün; ta ki zekâsı uyuşmasın, fakat taze ve canlı kalsın; ta ki her şeyden feragat etmesin, kalbi zayıflamasın, fakat şeref günü geldiği zaman her türlü büyük işlere hazır bulunsun...»

Sonra devam ediyor: «Fakat içinde bulunduğumuz zamana gelince: Hâdiseleri aydınlık görünüz! En muvafık faraziye, yani Napoléon ordularının tam hezimetini kabul etsek bile, bunun neticesi ne olacaktır? Bir uyanıştan Alman milletinin bir kalkınmasından bahsediyorsunuz. Bu milletin kanı pahasına, hem de çok pahalı elde etmiş olacağı şeyi, yani hürriyeti elinden kaptırmıyacağını sanıyorsunuz. Bir defa, bu millet hakikaten uyanmış mıdır? Ne istediğini biliyor mu? Şu samimî İena'lı burjuvanın emsalsiz sözünü unuttunuz mu? O, komşusuna: «Fransızlar gittiler, odalar temizlendi, Ruslar gelebilirler.» diyordu. Bu milletin uykusu o kadar derin idi ki, en

kuvvetli sarsıntı bile o kadar süratle onun aklını başına getiremeyecektir. Sonra, her hareket bir kalkınmadır! Hürriyet diyorsunuz, kurtuluş deyin... Ve ecneblerin boyunduruğundan değil, yalnız bir ecnebi boyunduruğundan kurtuluş... Yeter, artık bu meseleden bahsetmiyelim.»

Ve, konuşmanın sonunu nakledemiyecek kadar heyecanlanan Lunden, , gözleri yaşla dolu olduğu halde, o saatte, Goethe'yi cemaatin felâket ve saadetine karşı hissiz kalmakla itham edenlerin yanıldıklarını söylüyor. «Bu devrin büyük hâdiseleri ve karışık, bulanık pazarlıkları karşısında onun sükûnu, sadece, bulunduğu vaziyette insanlar ve hâdiseler hakkında edindiği tam bilginin kendisinde husule getirdiği müztarip bir teslimiyet hali idi» (1).

Bu onun ızdırıp dolu teslimiyeti... Bir de onda, milletin gözlelerinden onu âdeta bir örtü ile saklıyan, millet için en acı günlerde başını dik tutmaya, hüznü ve ezici fikirleri merhametsizce koğmaya (2), saati çalınca «feragat etmesin, faaliyete geçmeye hazır olsun» diye zekânın tazeliğini ve canlılığını kurtarmaya onu mecbur eden erkekçe nefis hâkimiyeti var.

Goethe'nin içinde bulunduğu haldeki bütün içtimâî faaliyeti şu stoik ve hayalden ârî realizm prensipile izah olunur: «Ben yapabileceğim ve yapamayacağım şeyi biliyorum, ve yapabileceğim şeyi istiyorum.»

Fakat günün mukadderatının demir çemberi dışında Goethe'nin fikri mütemadiyen daha başka şeylere kaçmamış mıdır? Goethe 1813 tarihindeki Weimar'lı Goethe'nin tamamile kendisi değildir ve hiçbir zaman olmamıştır. O mütemadiyen «bütün» e doğru iştihak duyan ve bizzat kendisi de «bütün» olan adamdır (3). Eğer faaliyeti günün çerçevesile tahdit edilmişse, fikri tahdit edilmemiştir. O her günü günlerin sırasına koymayı (4), ebediyet anlayışı içinde değil, ebedî oluş anlayışı içinde her insanî prosesüsü görmek ve muhakeme etmek itiyadını almıştır.

Şimdi, bulunduğu zaman için içtimâî ve siyasî faaliyetini veya vaziyetini bir defa seçtikten sonra artık onun, gerek tarihin başka bir saati için, gerek başka bir şahıs için tamamen farklı bir çeşidi de gö-

(1) Teşrinîsani 1813.

(2) Bakınız: Benim «Goethe et Beethoven» adlı eserim, s. 184-187. Goethe bir yandan harp meydanının topları gürlerken, tiyatrocularını oynamaya mecbur ediyor.

(3) «Durmadan «bütü» ün iştihakını duy, ve eğer kendin bir bütün olamazsan faydalı bir uzuv sıfatile bir bütüne bağlan!» (Düşünceler).

(4) «Günün manasızlıklarından her birinin karşısında insan sade dünya tarihinin büyük heyeti mecmualarını çıkarmalıdır.» (Aphorisme'ler).

ze almadığı neticesi asla çıkmaz. Dük ile üniversite talebesi arasında çıkan ve bir kıyama inkılâp etmesine ramak kalan ihtilâflı bir mesele hakkındaki fikri Henry Grabb Robinson tarafından kendisine sorulduğu zaman, soğukkanlılıkla: «İki taraf ta, herbiri kendi noktai nazarına göre, haklı; talebe, talebe olarak, Dük te hükümdar olarak...» (1) cevabını veren İsfenks, kumların, sakin bakışlarıyla asırları temaşa eden bu İsfenksi, Weimar'lı Goethe'nin noktai nazarını terketmeğe ve zahmete değdiği takdirde başkalarının fikrini de kabul etmeğe her zaman hazırdır. Büyük İhtilâl gibi ağır siyasî mevzular etrafındaki düşüncesinde, evvelce gördüğümüz gibi, mevcut zahirî varyasyonlar buradan geliyor. O zaman: «Ben herhangi bir ihtilâlden nefret ederim, zira o yarattığından daha az fayda ve iyiliği mahvetmiyor.» (2) veya: «Şüphe manisi benim asla hoşuma gitmez; fakat gayri meşru şekilde elde edilmiş bir otoriteye karşı doğrudan doğruya hücumdan hoşlanırım. Gerçi böyle bir sulta, mevcut olmadığı takdirde belki daha kötü vaziyette kalacak cahil ve budala, manasız bir millete zarar vermeden asırlar boyunca muzaffer olabilir. Fakat ne de olsa, muhakkak ihtiyaçlarımızın tatmini için hakikat zarurî olunca sağa sola kim düşerse düşsün, bu beni korkutmaz. O zaman ben ancak, bütün dikkatimle, eski çit yıkılınca önümde açılacak yeni manzarayı tetkika koyulurum.» (3).

Onun makûs müntehalardan asla korkusu yoktur. Tiksindiği, ne evet ne hayır olmıyan sözler, yarı yarıyalar, idarei maslahatlardır. «Ben kendimi birbirine zıt sistemler içinde kolaylıkla tasavvur edebilirim, lâkin yarı şöyle, yarı böyle tefekkür içinde asla...» (4). Ve inkılâba karşı vaziyetini tavzih ederek diyor ki: «Eğer muhalefet yapmağa mecbur olmak felâketine uğrasaydım, müesses olan şeyin ebedî lânetinin karanlık daireleri içinde sürünmektense kıyam ve ihtilâl yapmayı tercih ederdim. Hayatımda kalabalıkların veya hâkim prensipin çok kudretli akışına karşı faydasız bir muhalefet siyaseti gütmek hiçbir zaman elimden gelmedi... (5).

Tabiî kuvvetler olan kuvvetli kinler, içtimaî infilâklar onu asla korkutmayorlar. «Ben nefret ettiğim şeyler bulunduğu için büyük bir sevinç duyuyorum; zira zekâ için hiçbir şey, eşyanın bulundukları halde en mükemmel olduklarını kabul etmek kadar vahim değildir: Bu her türlü hakikî hissin tahribi demektir.» (6).

(1) Mayıs 1804.

(2) 27 nisan 1825, Eckermann'a.

(3) 10 kânunusani 1829 Schultze'a.

(4) 14 haziran 1819, von Müller'e ve Meyer'e.

(5) Şubat 1823, von Müller'e.

(6) 1804 nisan sonu H. C. Robinson'a.

Hakikî, hakikat. — Bu onun mihek taşıdır. Bu nokta üzerinde Goethe hiçbir zaman tereddüt etmemiştir. Başkalarının, meselâ Tolstoy gibi, Goethe'ninkinin kudretine müsavi bir akıl kudretile tevzin edilmemiş hassas dehaların heyecan anlarında sevgi ile hakikat arasında tereddüt ettikleri olur. Goethe için asla! Hakikat yaksa bile zarar yok, o ateştir (1). «Ben zararlı hakikati faydalı hataya tercih ederim: Zira hakikat, belki, sebebiyet verdiği ızdırabı dindirir (2). «Zararlı bir hakikat faydalıdır, zira onun ancak bir an için zararı dokunabilir, halbuki sonra daima daha faydalı olacak başka hakikatlere götürür. Faydalı bir hata ise zararlıdır, çünkü ancak bir an için işe yarar, fakat nihayet daima daha zararlı olacak başka hatalara saptırır.» (3).

O bu fikri belki yirmi defa tekrar ediyor; tıpkı eserlerinin yüz yerinde sultanı, şehinşahı hakikate sadık, ateşli, tam ve mutlak ihtiramını arzedişi görüldüğü gibi. Bunların kat'i birer ifadesi olan iki misali hatırlatacağım:

«Dehadan istenilen ilk ve son şey hakikat aşkıdır.» (4).

«Bütün kanunlar ve ahlâkî kaideler bir tek kanuna irca olunurlar: Bu da hakikattir.» (5).

Goethe hiç yalan söylememiş bir muharrirdir. Zekânın hemen eşsiz denebilecek bu sadakati onun bütün eserine dehşet verici bir ciddiyet sirayet ettirmektedir. Evet, dehşet verici diyorum; aydınlık gökyüzü gibi onun eseri de, hattâ letafet ve sükûnu içinde bile dehşet vericidir. Düz, lekesiz, serapsız bir aydınlık. Sahte pırlantalardan, belâgatten, kelime oyunlarından âri bir şiir.

Kuvvetli ihtiyaçları olan bu kudret dolu vücut, maddî sevincin kıymetini biliyor, ve sofrada, eski dostlarıyla beraber, bir burgonya şişesinin önünde veyahut yatakta güzel bir kadının koynunda gülmesini biliyor. Fakat zekâsı bir şeyler ararken, bir şeyler yaratırken nadiren gülüyor. Hakikati takip etmek ve ona hizmet etmek için daima gergin duruyor.

Şimdi hakikat asla ölmüş, geri kalmış olanda değil, daima ileride, gelecek olandadır. Bunun içindir ki onun müfekkiresi ve iradesi daima doğan güneşe yönelmişlerdir. Weimar'lı Goethe güneşi dur-

(1) «Hakikat bir meş'aledir, fakat muazzam bir meş'aale; önünden gözlerimizi kırptırarak geçeriz ve yanmaktan korkarız.» (Aphorisme'ler).

(2) Şiirler.

(3) 8 haziran 1787, Frau von Stein'a.

(4) Aphorisme'ler.

(5) «Alle Gesetze und Sittenregeln lassen sich auf eine zürückführen, auf die Wahrheit.» (28 mart 1819, von Müller'e).

duğu yerde bekliyor, ve tebşir ediyor. Fakat Faust'un Goethe'si onu karşılamaya gidiyor ve gecenin elinden çekip alıyor. Ölüm halindeki Faust'un ölmez sözünü söyleyen bu Goethe'dir: «Hayata olduğu kadar hürriyete de ancak onları her gün fetheden hak kazanır» (1).

Bu söz bizim bayrağımızdır ve bütün inkılâpların üstünde ve ötesinde dalgalanmaktadır. Zira her inkılâp kendine bir gaye tayin eder ve ona erişince durur. Halbuki ölüm döşegindeki Faust hâlâ yürüyor ve daha da yürüyecektir. Onun bayrağı mukadderatına karşı hücum kalkan ve kolunun gücüyle onun elinden her gün hakikatin yeni bir parçasını koparan daimî inkılâbın bayrağıdır.

Yürümek, düşmek, doğrulmak, iş görmek, eser vermek, dövüşmek, hizmet etmek... sonra yeniden başlamak üzere tahrip edilmek.

İnsan, millet, dünya, dünyaların vücuda getirdiği monad! Öl ve ol: Tıpkı koza içindeki böcek gibi.

(1) «Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben der täglich sie erobern muss.»

Zaman nedir ?

Nusret KÜRKÇÜOĞLU

1 — Meselenin ilmî ve metafizik vaziyeti:

Bu konferansın gayesi bir ilmî felsefe meselesinin münakaşasıdır. Bugünün âlim ve filozoflarını en çok alâkadar eden meselelerden biri «Zaman nedir?» sualine cevap verebilmektir.

Bazı filozoflara göre her mefhumun, her şeyin ve dimağdaki kopyasının kendisine mahsus değişmez, yani evelden tesbit edilmiş ve tecrübelerimize tabi olmıyan bir tabiatı vardır. Ayrıca mefhumlar ayrılmışlardır, yani birbirleri ardına ve birbirlerine bağlı olmıyarak tasarlanırlar.

Meselâ zaman ve mekân tabiatta ve aklımızda, her tecrübeden evvel mevcut (apriori) şekillerdir ve hissedilebilir âlem hakkında bütün bildiklerimiz gelip bunların içine girerler. Bunun için zaman gibi bir mefhum, bizim kâinat hakkındaki tasavvurumuza impozé edilmiş bir çerçevedir; tecrübe bu çerçeve yerine bir başkasını koyamaz; çünkü metafizikçi için zaman mefhumu her bilgidен evvel mevcut bulunuyor.

Metafizik vaziyet kabul edilince ilmin kudreti tahdit edilmiş olur ve ilmin gidemediği bir sahada sezmeye çalışılır; hattâ bu vaziyeti kabul etmekle zihin ilmî usullerden uzaklaştırılmış olur:

Şunu ilâve edelim ki bu vaziyeti kabul eden metafizikçi için zamanın ölçülmesi ikinci derecede kalır ve zamanın özü hakkında malûmat vermez. Onun için, bu, bir teknik işidir ve bütün ilmî araştırmalar, ne kadar hassas olurlarsa olsunlar, bu ölçüler insanın zihnindeki zaman mefhumunu değiştirmezler.

İlimde bu vaziyeti kabule imkân yoktur, çünkü ilimde kullanılan kelimelerin daima tecrübî bir manaya sahip olmaları lâzımdır. İlimde «zamanın ne olduğunu bilmek» onu ölçebilmek demektir.

Bu tariftен derhal bazı neticeler çıkar:

Evvelâ: Her ölçü takribî olduğundan, her mefhumun bilinme-

si de ancak takribî olur. Bir zaman felsefesi, ancak kullanılan âletlerin mükemmelliğine ve metodların iyiliğine bağlı bir takribiyetle ölçülür. Demek oluyor ki ilmî bir mefhum daima takribidir.

Saniyen: İlim daima tekâmül ettiğinden, ilmî mefhumlar da beraber tekâmül eder. Zamanı ölçmek ve neticesiyle tarif etmek için elimizde mevcut vasıtalar, insanın gitgide artan ekonomik ihtiyaçları, daha fazla şeyler tanımak ve kâinat bilgisine git gide daha fazla nüfuz etmek arzusu tesiri altında mükemmelleşir; neticesiyle bildiklerimizdeki sıhhat da gitgide artar.

Göreceğiz ki yalnız zaman hakkında bildiklerimizin sıhhati artmadı, fakat bizzat zaman mefhumu da git gide değişti, çünkü ölçü usullerindeki sıhhatin artması yeni kanunların keşfine, bu kanunların keşfi de zaman mefhumunun değişmesine sebep oldular. Bu değişmeler ekseriya âni olurlar.

Şimdi zaman mefhumunun ilmin terakkileriyle beraber nasıl tekâmül ettiğini tetkik edeceğiz ve bu tetkikte beş merhale arayacağız:

1 — Biyolojik zaman.

İnsan çok erkenden etrafında olup bitenleri hayatının seyrine göre sıralamağa mecbur oldu; insanın hissettiği bu maddî ihtiyaç, birinci zaman mefhumunun kaynağıdır. Bir insanın etrafında olup bitenler, ilk bakışta, bir buutlu bir silsile teşkil eder, yani, bu silsilede, her hâdisе yalnız bir buutla temsil edilmiştir.

Biyolojik zaman bu adettir, yahut riyazî bir tabir ile, insanın bir hâdiseyi hayatının seyrinde tesbit için kullandığı adettir.

Böyle bir zaman mefhumu ölçüye az elverişlidir; daha doğrusu ölçülemez, yalnız bir fikir verir; çünkü, verdiğimiz tarif, Biyolojik zaman mütahavvilinin büyüklüğünü tayin etmemiştir, hâdiseler bir termometrenin taksimatı gibi sıralanmıştır ve bu sıra içerisinde bir hâdisenin yalnız hangi hâdiselerden evvel ve hangilerinden sonra vukua geldiği söylenebilir.

Meselâ, ben, hiç saat kullanmadan diyebilirim ki: Evden çıktım, İstanbul Radyosu stüdyosuna geldim, zaman mefhumu hakkındaki konferansıma başladım ve bu konferansın muayyen bir yerindeyim. Bu sözleri söylemekle evden çıkmak, stüdyoya gelmek, konferansa başlamak ve bu konferansın muayyen bir yerine gelmiş olmak hâdiselerini bir sıraya dizmiş oluyorum, meselâ stüdyoya gelmeden, evden çıkışından sonra, konferansa başlayışından evvel olmuştur, diyebilirim; yani stüdyoya geldiğim âna tekabül ettireceğim adet, evden çıkışına tekabül edenden büyük, konferansa başlayışına tekabül edenden küçük olmalıdır. Fakat fazla bir şey söylemek zordur. Acaba evden çıkışımla stüdyoya gelişim arasındaki zaman aralığı mı daha

büyüktür, yoksa stüdyoya gelişim ile konferansa başlayışım arasındaki mi? Ve daha büyükse kaç mislidir? Bunlara cevap vermek imkânı yoktur.

Bununla beraber biyolojik zaman fasılları takribî olarak takdir edilebilir.

İnsan canlı bir mahlûktur. Bizzat vücudunda zamanı takdirde kullanılabilecek hâdiseler olur: Kalbin atmaları, nefes alma, verme; muayyen bir iş yapıldığı veya bir yol gidildiği vakit hissedilen yorgunluk gibi...

Biyolojik hâdiselerin, şerait az değiştiği vakit, birbirlerine hemen hemen müsavî zaman fasıllarında vukua geldikleri kabul edilirse zamanı ölçmek için bir vasıta bulunmuş olur ki bu da insanın vücududur. Bir sahife yazı yazmak için muhtaç olduğum zaman, Bayezitten Sultanahmede gitmek için muhtaç olduğum zamandan daha azdır, diyebiliriz, çünkü, bir sahife yazı yazmam esnasındaki kalbimin atma adedi, nefes alıp vermem adedi veya akıldan geçirebileceğim düşünceler, Bayezitten Sultanahmede gittiğim esnadakilerden daha azdır.

Zamanı bu tarzda ölçmenin sıhatsiz olacağını izaha kalkmak lüzumsuzdur. İki muhtelif insan aynı zaman fasıllasına, o fasılladaki hayat şartlarına göre, muhtelif kıymetler verirler. Ayrıca hiç bir zaman biz, ne kalbimizin atmalarını, ne aldığımız ve verdiğimiz nefes adedini sayarız; yalnız olup bitenlerin müphem bir hatırasını saklarız. Bunun için bu zaman mefhumuna «Müphem zaman» denebilir.

Her günkü hayatımızda, hepimiz, saatimiz olmadığı vakit biyolojik zamanı ölçeriz. Fakat bu zaman resmî ölçülerde de kullanılmıştır: Orta devirde kliselerde «Signifikator Horarum» denen bir papaz söylediği duaları sayıyor ve bu tarzda dinî merasim zamanlarını kâfi bir sıhhatle tesbit ediyordu.

2 — Saatların zamanı.

Bu, birinci zaman mefhumuyla, yani Biyolojik zaman mefhumuyla mücehhez olan insan gözleri önünde olup bitenleri tetkik etti.

İnsan evvelâ bir rakkasın raksları ve yıldızların hareketi gibi periyodik hareketlerle alâkadar oldu. Bir rakkasın rakslarına bakılır ve bunlardan her birinin müddeti Biyolojik zamanla ölçülürse rakkasın bir gidip gelmesi için geçen zamanın değişmediği görülür. Daha umumî olarak insan Biyolojik zamanı kullanarak gördü ki aynı şartlar içerisinde vukua gelen hâdiseler aynı müddet devam ederler.

Biyolojik hâdiselerle zamanın ölçülmesi takribî olduğundan, bu görüş de takribî ve ekseriyâ çok kabadır; Buna rağmen insan, takribî olarak gördüğünü doğru bir kanun gibi kabul etti ve «aynı bir rakkasın, aynı vasattaki raksları aynı müddet devam ederler» dedi.

Meselâ Galile, Pize şehrinin klisesinde bir avizenin sallanmasına bakarak ve bu esnada nabzının atışlarını sayarak rakkas kanunlarını bulmuştur.

Bununla beraber bir rakkasın rakslarının müsaviliği kanunu tesis ve kabul edildikten sonra tenakuzlarla karşılaşılır. Meselâ Biyolojik zaman cinsinden, bazı günlerin diğerlerinden daha çabuk geçtiği görülür. Halbuki günler bir rakkasın rakslarile ölçülürse müsavi bulunurlar. Bu halde şu iki şıktan birini tercih etmek lâzımdır:

Ya söylenen kanunu atmak,

Yahut Biyolojik zaman mefhumunu atmak.

İnsan ikinci şıkkı tercih etti. Biyolojik zaman mefhumunu attı ve maddeten birbirinin aynı olan hâdiselerin müddetlerinin ayniyeti kanununu sakladı. Bu hareket tarzında görünüşte büyük bir mahzur vardır: Söylenen kanun Biyolojik zaman vasıtasıyla kuruldu, halbuki biz, Biyolojik zamanı yok diye atıyoruz, kanunun da atılması lâzım geliyor gibi görünüyor.

Kanunu saklıyarak ve zamanın tarifini bizzat bu kanuna bağlayarak işin içinden çıkılır ve denir ki:

Saatlerin zamanı öyle bir mütehavvildir ki, bir rakkasın muhtelif rakıslarının veya aynı maddî şartlar içersinde vukuagelen hâdiselerin müddetleri bu mütehavvil ile ölçülürse birbirine müsavi bulunurlar.

Bu kanun biyolojik zamanla, takribî bir surette kuruldu, biz onu mutlak olarak kabul ediyoruz ve Biyolojik zaman yerine, ondan daha sıhhatli ve daha üstün olan bir zaman koyuyoruz: **Saatlerin zamanı.**

Biz daima bu tekâmül tarzını bulacağız: Saatlerin zamanı Biyolojik zamandan çıktı ve sebebi, hayatını öldürdü.

Saatlerin zamanını ölçmek için kullanılan âletler pek çoktur.

KUM SAATİ:

Kum saatini herkes gayet iyi tanır, birbirinin aynı iki kap karşılıklı konmuştur. Aralarında ufak bir delik ve içersinde bir miktar gayet ince kum vardır. Kum dolu kap üste gelecek tarzda âlet bir yere konur. Kum üstteki kaptan alttaki kaba boşalır, sonra âlet ters çevrilir, aynı hâdise tekerrür eder. Kum bir kaptan diğerine boşalması için geçen zaman hep aynidir.

Yunanlılar kum saatini tanıyorlardı; onlara da Mısırlılar vasıtasıyla Orta Asyadan geldiğini bizzat Avrupalı tarihçiler bildirmektedirler. Bu âlet şimdi bile kullanılır. Yalnız bir tane zaman fasılasını ölçer, fakat buna mukabil ne bir adet okumıya, ne de tesbit edilecek zaman fasılasının başlangıcını akılda tutmak için hafızayı yormıya lüzum vardır.

SU SAATİ:

Su saati kum saatinin aynidir; yalnız akan şey kum değil sudur; Bir kaptan diğer bir kaba, daima aynı şartlar içinde, akan suyun miktarı ölçülerek zaman tayin edilir. Yunanlılar ve Romalılar su saatini çok kullanırlardı, hattâ Milâttan 100 sene evvel bunlardan AGORA yakınlarına konmuş olan, bir tanesi Atinalı'lara daima saati gösteriyordu. Yine bizzat Avrupalı'ların söylediklerine göre, su saati Şarktan gelmiştir. Hattâ Harun Reşit Charlemagne'a on iki kapılı mükemmel bir su saati gönderdi; her saatte bunlardan biri açılıyor ve bir bilya bir zil üzerine düşüyor: Su saati, saatleri çalışıyordu.

AĞIRLIKLIL SAATLER:

Bu saatlerde bir ağırlığın aşağı doğru inmesi bir tekerleği döndürür; bu tekerleğe tesbit edilmiş bir ibre, bir kadran önünde hareket ederek tekerleğin döndüğü zaviyeyi gösterir.

Üzerinde durmıyacağımız muhtelif tiplerde ağırlığın düşmesini yavaşlatan ve muntazam bir hale sokan tertibat vardır.

Şimdiki halde kullanılan saatlerde aynı esas üzerine işler, düşen ağırlığın işini kurulan zemberek görür, saate ilâve edilen bir rakas hareketi intizama sokar.

ZAMANIN HEYET HÂDİSELERİLE ÖLÇÜLMESİ:

İnsanların gördükleri peryodik hâdiseler içinde birincileri âdi cismin hareketleridir. Evvelâ bu hâdiseleri hâsıl etmek için bir âlete lüzum yoktur. Sonra bu hâdiseler saftırlar, yani önceden aklımıza gelmiyecek aksaklıklar göstermezler. Bunun için takvimi tesbit etmek icap edince, insan, pek tabiî olarak, yıldızlara müracaat etti.

İnsan, etrafında döner gibi görünen, güneşin, ayın ve seyyarelerin devirlerini, müsavi zamanlarda yaptıklarını, biyolojik zamanı kullanarak, çabucak gördü. Bunun için de çok eskidenberi zamanı semavî hareketlerle ölçtü.

Hakikaten zamanın ilk taksimi, güneş günü ile oldu; çünkü hergünkü hayat insana tekrar aynı biyolojik hâdiseleri getirir; güneş doğunca uyanırız, güneş başımızın üzerine gelince öğle yemeğini yeriz, güneş batınca karnımız acıkır, yemek yer ve yatarız ilâh..

Zaman vahidi kıyasisi olarak 1 metre uzunluğunda bir rekkasın 180 000 raksını kabul eden bir cemiyet akla getirilemez; bilâkis, güneşin doğması, ve tekrar başımızın üstüne gelmesi faaliyetimizi tekrar aynı merhalelere getirir, biz de tabiî olarak güneşin bir devrini zaman

vahidi kabul ederiz, bunun için gün, bütün insanların seçtiği bir zaman vahididir.

Güneşin günlük hareketi, birkaç günlük zaman aralıklarını ölçmek için çok elverişlidir. Daha uzun fasılaların ölçülmesinde ayın veya güneşin dünya etrafında dönüşü gibi daha yavaş hareketler seçilir. Bu zaman ölçülerini saatlerin zamanı içerisine alıyoruz. Çünkü burada bir rekkasın rakıslarında olduğu gibi aynı hâdisenin, aynı şartlar içerisinde tekrerründen istifade ediliyor.

Güneş sabit değildir, yani güneşin semti reisten iki müteakıp geçişi arasındaki zamana sene içerisinde ufak tefek farklar gösterir. Fakat bu farklar muntazamdır ve bir senedeki vasatî gün sabit kalır, yani farklar rastgele değildir ve birbirine inzimam edip zamanla artan hatalar vermezler. Aksine olarak saatler gibi, insanların yaptıkları âletlerle küçük fasılalar iyi, fakat büyük fasılalar çok fena ölçülürler. Gayet iyi saatler bile birkaç gün veya bir kaç ay işledikten sonra aralarında büyük farklar gösterirler, çünkü saatlerin işlemelerindeki intizamsızlıklar tesadüfidir ve birbirine inzimam ederler.

Bir kaç yüz sene evveline kadar güneşin semti resten geçişi anında bütün saatler 12 üzerine ayar ediliyor ve gün rakkas vasıtasile parçalanıyordu. Beşeriyet uzun zaman bu hale alıştı, çünkü zamanın bu tarzda ölçülmesi maddî ihtiyaçlarını tatmin ediyordu. Fakat tesadüfî olarak seçilmiş hâdiselerle zamanın tarif edilmesindeki sıhhatsızlık yavaş yavaş farkına varıldı ve yavaş yavaş, zamanı tarife yarayan hâdise, yani necmî gün, tesbit edilerek zaman «standardisé» edildi.

ÜÇÜNCÜ MERHALE — IV NECMÎ GÜN

İnsan zamanı saatlerle ölçünce bazı tenakuslar gördü: Meselâ en modern saatler ele alınsa, aynı zaman üzerine ayar edilen ve mükemmel işliyen iki saat bir kaç gün sonra tam aynı zamanı göstermezler. Bunun da sebebi, saati hareket ettirmeden peryodik hâdisenin daima, tam, aynı şartlar içerisinde vukuagelip gelmediğinin kat'î surette bilinmemesidir.

Heyetteki hâdiseler, dünya üzerindeki hâdiselerden daha muntazam görünürler. Rüzgâr, tazyik, sühunet vesaire bu hareketlere tesir etmez gibi görünür. Fakat insan, bazı semavî cisimlerin hareketinin muntazam olmadığını çabuk farketti; meselâ, iyi bir rakkasla mücehhez bir saatle, bazı devir müddetleri ölçülmüş ve şu neticeler bulunmuştur:

Güneş günü, yani güneşin başımızın üstünden birbiri ardına iki geçişi arasındaki zaman sabit değildir. Sene zarfında ve her sene aynı tarzda tahavvül eder. En kısa gün 23 saat, 59 dakika, 38 saniye ve en

uzun gün 24 saat, 30 dakikadır. Yani fark 1 dakika kadardır. Ay günü, yani ayın da başımızın üzerinde iki müteakıp geçişini ayıran zaman, çok daha fazla değişir. 23.50 ile 23.30 arasında devir ve tahavvülü çok karışıktır.

Bunlar gösteriyor ki, tabii peryodik hâdislerle tarif edilen zamanlar arasında farklar vardır. Buna rağmen bir hâdis, yıldızların hareketi, gayet iyi bir saatle ölçülürlerse daima aynı zamanda hâsıl oluyor gibi görünür.

Yıldızların görünüşteki hareketine sebep dünyanın kendi etrafında dönmesidir, ve bu dönme hareketi de tabiatın en basit ve en muntazam hareketi gibi görünmektedir. Dünyanın kendi etrafındaki hareketinin saatinin sabitliği, saatlerin zamanı vasıtasile bulunduktan sonra mutlak kanun olarak kabul edildi ve dendi ki: Müneccimî gün, yani bir yıldızın başımızın üstünde, ilmî bir tabirle, Meridiyenden, iki müteakıp geçişi arasındaki fasıla sabittir.

Bu kanun bir kere kabul edilince zamanı ölçmek için elimizde bir vasıta vardır: Dünyanın dönmesi. Pratikte necmî zaman kullanılmaz, necmî zamanın muayyen bir misali, vasatî zaman olarak alınır. Vasatî vazan o tarzda seçilir ki, güneş gününün, bütün sene zarfındaki kıymetlerinin vasatîsi 24 saat etsin. Ayrıca güneşin, vasatî olarak öğle vakti semti resten geçmesini temin etsin.

Bu tarzda, yıldızlar vasıtasile, zamanın sıhhatli bir tarifi ve pratik hayat için elverişli bir ölçü tarzı elde edilir.

Burada biyolojik zamandan saatlerin zamanına geçişteki tekâmülü görüyoruz. Necmî günün sabit olduğu saatlerin zamanı kullanarak bulundu; sonra mutlak bir kanun gibi kabul edildi. Saatlerin zamanından çıktığı halde onun yerini aldı.

Şimdi sivil saat, yani resmî saat, yıldızlarla tayin edilmektedir ve asrî âletler vasıtasile ölçülen zamanlarda yapılan en büyük hata, 1/100 saniyedir.

DÖRDÜNCÜ MERHALE — V — MEKANİK ZAMAN

Necmî zaman mefhumu pratik ihtiyaçlara, uzun zaman kâfi geldi ve hâlâ kâfi gelmektedir. Necmî zamanda şu hassa vardır ki, yıldızların hareketi diye tayin edilmesi ve muhafaza edilmesi çok kolaydır; dünyadaki bütün saatler birden dursa bile yıldızların hareketine bakarak zamanı tekrar bulmak mümkündür.

Fakat mekanikteki nazari araştırmalarda necmî yerine yeni bir zaman mefhumunu almak icap etti ve işin tuhafı şudur ki, bu yeni zaman mefhumu, yani mekanik zaman, kimse farkına varmadan, necmî zamanın yerini aldı.

MEKANİK KANUNLARI:

Mekanik'in esas kanunları Galilé ile Newton tarafından keşfedilmiştir.

Birincisi atalet kanununu buldu. Bu kanuna göre, hiçbir kuvvetin tesiri altında olmıyan bir cisim müstakim bir hareket yapar. Newton ise dinamik'in esas kanununu buldu: $f = m$.

Bu iki kanun riyazî olarak yazılırsa, formüllere, zamanı gösteren bir «t» mütehavvili girer, çünkü sür'at ve tacil miktarı mesafenin zamana nazaran birinci ve ikinci müştaklarını alarak elde edilir.

Bu iki kanuna, Newton'un iki cisim arasındaki cazibeyi veren kanun da ilâve edilirse, bütün mekanik meseleleri halledilebilir. Bu tarzda, semavî cisimlerin, bilhassa seyyarelerin hareketi tetkik edilmiştir. Bulunan neticeler, Kepler'in müşahedelerine tamamen uygun çıkmıştır. Newton'un kurduğu semavî mekanik sonra Laplace tarafından inkişaf ettirilmiş, hattâ bir kere çok mühim bir netice elde edilmiştir: Le Verrier ismindeki âlim, Uranus'ün güneş etrafındaki hareketlerini müşahade ederken, bu harekette bir aksaklık gördü ve hesaplarla buldu ki, bu aksaklığın mevcut olması, muayyen bir seyyarenin bulunmasını icap ettirir; âlim bu seyyarenin yerini hesapla tetkik etti, dürbünler onun kaydettiği yere çevrilince Neptün keşfedildi.

MEKANİK ZAMANIN TARİFİ:

Mekanik zaman, mekanik kanunlarını ifade eden muadelelerdeki mütehavvilidir. Bu tarzda tarif edilen zaman, mekanik sistemlerin hareketlerin, meselâ, güneş sistemindeki muhtelif cisimlerin hareketlerini müşahade ederek ölçülebilir. Mekanik kanunları 200 seneden fazla bir zamandanberi bilindiği halde, mekanik zaman mefhumu, son zamanlarda ortaya atılmıştır.

Evvelâ mekanik zamanla, necmî zamanın aynı olduğu kabul edildi, çünkü, mekanik kanunları ile, dünyanın kendi etrafındaki günü tetkik edilince, bu hareketin muntazam olması icap ettiği görüldü. Bu ayniyet ayrıca şundan ileri geliyordu: Seyyarelerin hareketleri müşahade edilirken yıldızların zamanı, nazari olarak tetkik edilirken mekanik zaman kullanılır. Müşahade neticeleriyle nazari neticelerin birbirine uyması bir taraftan mekanik kanunlarının doğruluğunu, diğer taraftan yıldızların zamanı ile mekanik zamanın aynı olduğunu gösterir. Bunun için 1924 de kadar mekanik zamanla meşgul olunmadı ve mekanik zamanla yıldızların zamanı arasında bir fark görmek lüzumu hissedilmedi.

Müşahade ve nazariyat arasındaki ihtilâflar: Mekanik kanunları

kurulduktan ve bu kanunlarla seyyarelerin hareketleri nazari olarak tetkik edildikten sonra, bazı ihtilâflarla karşılaşıldı: Bunların en mühim ve izah olunmaz görüneni şudur:

Ayın hesap edilen ve müşahede edilen yükseklikleri arasında, yavaş yavaş ve sistematik olarak artan farklar vardır. Müşahedelerle nazariyat arasındaki fark heyet bkımından oldukça fazladır, ayın aynı noktadan geçişleri bir taraftan müşahede, diğer taraftan hesap edilirse görülyor ki, ay 2000 senede bir saat ilerlemek kazanıyor. Ayın bu ileriliğini izah edebilmek için, dünyanın hareketinin gitgide yavaşladığını kabul etmek icap etti. Bu neticeye nasıl varıldığını burada izah etmek imkânı yoktur, yalnız yavaşlamaya sebep olan hâdiseyi söyleyeceğim:

Meddi ceziri herkes bilir, meddi cezir esnasında deniz suları, deniz dibine sürtünürler, bu sürtünme ile bir kısım enerji hararet haline geçer, hararet haline geçen bu enerji da dünyanın dönmesindeki enerjiden gelir.

Dünyanın yavaşlaması 76 asırda bir gün fark hâsıl eder.

Bu suretle müneccimî zaman ile mekanik zaman arasındaki fark, bir taraftan dünyanın dönmesini, diğerinden ayın hareketini ele alarak bulundu ve mekanik zaman necmî zamanın yerini aldı.

Necmî zamandan mekanik zamana geçişin karakteri:

Görülüyor ki, necmî zamandan, mekanik zamana geçiş de diğer tekâmüller gibi olmuştur.

Dünyanın kendi etrafında dönüşü, muntazam kabul edilerek semavî cisimlerin hareketi tetkik edilmiş ve mekanik kanunları bulunmuştur. İlk bakışta, mekanik kanunlarına giren zaman mefhumunun necmî zaman olduğu zannedildi, fakat sonra görüldü ki, mekanik kanunlarındaki zaman mütehavvili başkadır.

Bunun üzerine mekanik kanunları, doğru kabul edildi ve necmî zaman atıldı. Bu tarzda necmî zaman, mekanik kanunlarının tesisine yaradıktan sonra onlar tarafından yıkılmış oluyor.

BEŞİNCİ MERHALE — VI — ELEKTROMANYETİK ZAMAN

Burada kısaca bile izah edemiyeceğimiz tetkikler neticesinde Elektromanyetizma kanunları tesis edildi. Bu kanunlar, Elektromanyetik dalgaların, meselâ telsiz dalgalarının fezada intişarını, fezanın muayyen bir noktasındaki elektrik ve miknatis sahalarının muhtelif anlardaki kıymetlerini ve aralarındaki münasebeti verir. Kanunları ifade eden muadelelere bir zaman mütehavvili girer, bu mütehavvil Elektromanyetik zamanıdır.

Tenakuslar: 14 üncü asrın sonunda, teori ile müşahede arasında şu fark görüldü: Elektromanyetizma muadelelerine göre, dünya üzerinde yapılan Elektromanyetik tecrübelerle, meselâ ziya tecrübeleri ile dünyanın fezadaki intikal hareketini meydana çıkarmak imkânı olmalıdır.

Tecrübe ilk defa olarak 1887 de Michelson tarafından yapıldı ve menfi netice verdi. Daha sonra 1904, 1905 ve 1921 de Miller tarafından tekrar edildi, yine menfi netice verdi. Yani dünya üzerinde yapılan tecrübelerle dünyanın intikal hareketini meydana çıkarmak imkânsızdır. Halbuki Teori aksini gösteriyor.

Elektromanyetik zaman mekanik zamandan farklıdır:

1905 de Einstein meselenin hakikî mahiyetini anladı: Elektromanyetik zaman, mekanik zamandan farklıdır. Einstein daha ileri gitti, birbirlerinde farklı bu iki zamanı bir arada yaşatmak istemedi, mekanik zamanı attı ve mekanik muadelelerini, Elektromanyetizma muadelelerine uyacak şekle soktu. Elektromanyetik zamanın mekanik meselelerine girmesi, fizik'in ve felsefenin çehresini tamamen değiştirmiştir. Bu değişikliklerin en mühimlerinden kısaca bahsedelim:

Evvelâ zaman izafîdir: Yani bir rasıddan diğerine değişir. İki muayyen hâdiseler arasındaki zaman fasılası, o hâdiseyi tetkik eden şahsa tâbidir. Böyle bir farkın olabileceğini şu misalle kolayca anlayabiliriz:

Harekette bulunan bir trenin penceresinden birbiri arkasına iki cisim atılsa, bu iki hâdiseler arasındaki mesafe trendekiler için sıfırdır; çünkü hâdiselerin her ikisi de trenin aynı noktasında vukuagelmıştır. Halbuki dışardan bakan bir adam için aynı iki hâdiseler arasındaki mesafe, trenin o iki hâdiseler arasında katettiği yola müsavidir. Bu bize uzunluğun izafîliğini gösteriyor.

İzafiyet nazariyesine göre de zaman izafîdir.

Saniyen izafiyet nazariyesi zaman ve mekânın birbirine geçtiğini gösteriyor. Hiç bir zaman ne yalnız mekândan, ne yalnız zamandan bahsedebilmek, bu iki mefhum daima bir arada düşünülmelidir. Ne zamanın, ne de mekânın yalnız başına mutlak bir binası yoktur.

Zamanın muhtelif tekâmüllerinin münakaşası: Şimdiye kadar gördüğümüz zaman mefhumlarının birinden sonrakine geçiş şu tarzda oluyordu: Bir zaman mefhumu kullanılarak hâdiseler tetkik ediliyor, bir kanun bulunuyor. Bu kanunun zaman mefhumunu tarife yarayan hâdiseden daha sıhhatli olduğu görülüyor, zamanı tarife yarayan hâdiseler atılıyor, bu yeni kanun kabul ediliyor ve bu kanuna bağlı yeni bir zaman mefhumu tarif edilmiyordu.

Zaman mefhumunun mekanik zamana kadar olan tekâmülünde şu hususiyet vardır: Her yeni mefhum, bir evvelkinden daha sıhhatli-

dir. Daha az hata ile ölçülür ve bundan bir sonrakine geçiş zaman mefhumunun hakikî mahiyetini değiştirmeden sıhhati artırır.

Halbuki son tekâmül başka bir karakter gösteriyor. Mekanik zamandan Elektromanyetik zamana geçiş, zaman mefhumunun mahiyetini değiştiriyor, izafiyet nazariyesinin teessüsüne kadar zaman ve mekân birbirlerinden ayrı olarak tasarlanıyor ve birbirinden müstakil kabul ediliyordu.

Halbuki şimdi, biraz evvel söylediğimiz gibi, zaman ve mekânı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Mekânsız zamandan, zamansız da mekândan bahsedilemez.

Bu son vaziyet bize, felsefenin, ilmin terakkileriyle ne kadar alâkadar olduğunu gösterir.

Felsefeli mefhumlar, daima tecrübeden çıkmalıdır. Kâinat hakkındaki tasavvurlarımıza impoze edilmiş çerçeveler yoktur. Bu çerçeveler tecrübeden çıkarlar. Tecrübe sıhhati artınca mefhumlar da mükemmelleşirler, hattâ mahiyetlerini değiştirirler.

Konferansı bitirirken şu noktaya da biraz dokunmak isterim. Elektromanyetizma muadeleleri doğru kabul edildi. Ve mekanik muadeleleri onlara uyan bir şekle sokuldu. Aksi de yapılabilirdi. Yani Elektromanyetizma muadeleleri değiştirilip mekanik muadelelerine uyan bir şekle sokulabilirdi. Bu halde zaman ve mekânın mutlak ve müstakil karakterleri baki kalırdı.

Bugün için haklı olanlar izafiyetçiler görünüyor, muarızları hakikaten haksızlar mı? Yoksa izafiyet nazariyesine nereden hücum etmek lâzımgeldiğini mi bilmiyorlar? Bunu bize zaman gösterecektir.

Türkiyede kültür seviyesi

Safaeddin Karanakçı

Vakit vakit memleketimizdeki kültür noksanından bahseder, kitap, gazete ve mecmua okunmadığını müşterek bir dert gibi anarız.

Filhakika memleketimizin kültür seviyesi birçok Avrupa ve hattâ Balkan memleketlerinden geridir. En kabadayı gazetemizin tirajı otuz beş bini geçmez, üç bin basılan kitaplarımız parmakla gösterilecek kadar azdır.

Elimizde memleketimizin kültür seviyesini gösterecek rakamlar maalesef mevcut değildir. 1935 senesi Birinci Teşrininde yapılan sayımın neticesini henüz alamadık. Türkiyedeki tahsil seviyesini, istatistik Umum Müdürlüğü tarafından 1935 sayım neticesini vilâyetlere bildirir neşriyatın sona ermesile anlamak mümkün olacaktır. Burada vereceğimiz rakamlar, 1927 sayımı neşriyatı ile 1935 sayımının Afyonkarahisarı, Ağrı, Amasya, Ankara, Antalya ve İstanbul vilâyetlerine ait kitaplardan alınmıştır.

1927 sayımına göre Türkiyede okuma bilenlerin yekûnu 1.111.496; okuma bilmiyenlerin sayısı da 12.517.992 dir. Okuma bilen 11.111.496 kişiden 259.969 u kadındır. 1912 sayımına göre Türkiyede 6.814.895 kadın 5.703.097 erkek okumak bilmemektedirler. Bunu o tarihteki nüfusumuza nisbet edecek olursak bütün Türkiyede yüz kişide ancak 8,15 kişinin okumak bildiğini ve 91,85 kişinin de bilmediğini görürüz.

Bu rakamlar 1927 senesinde, yani Türk harflerinin kabulünden evvel yapılan bir sayıma ait ifadedir. Yeni Türk harfleri sayesinde memleketimizdeki okuma ve yazma bilenlerin mahsûs bir şekilde arttığı muhakkaktır. Fakat bu tezayüdün bizi memnun ve hattâ teskin edecek mahiyette olmadığını biraz aşağıda resmî rakamlarla göstereceğiz.

1927 senesinde yapılan sayıma göre, Afyonkarahisarı, Amasya,

Ankara, Antalya ve İstanbul vilâyetlerinin nüfusları ile bu vilâyetlerdeki okuma bilenlerin adetleri şöyledir:

Vilâyet	Okuma bilen	Bilmiyen	Umumi nüfus
Afyon Karahisar	13.363	246.014	259.377
Amasya	2.052	112.832	114.884
Ankara	40.632	364.088	404.720
Antalya	11.001	193.571	204.372
İstanbul	313.200	481.244	794.444

1935 yılında yapılan nüfus sayımında nüfusumuz; okuma yazma bilen, yalnız okuma bilen ve okuma yazma bilmiyenler esas tutularak tetkik ve tasnif edilmiştir:

Vilâyet	okuma yazma bilen	Yalnız okuma bilen	Yekûn	Bilmiyen	Umumi nüfus
Afyon Karahisar	38.872	324	39.214	260.034	299.248
Amasya	18.591	353	18.944	109.169	128.113
Ankara	106.385	1496	107.881	426.144	534.025
Antalya	31.574	373	31.949	210.662	242.609
İstanbul	461.260	12.869	472.129	409.470	883.599

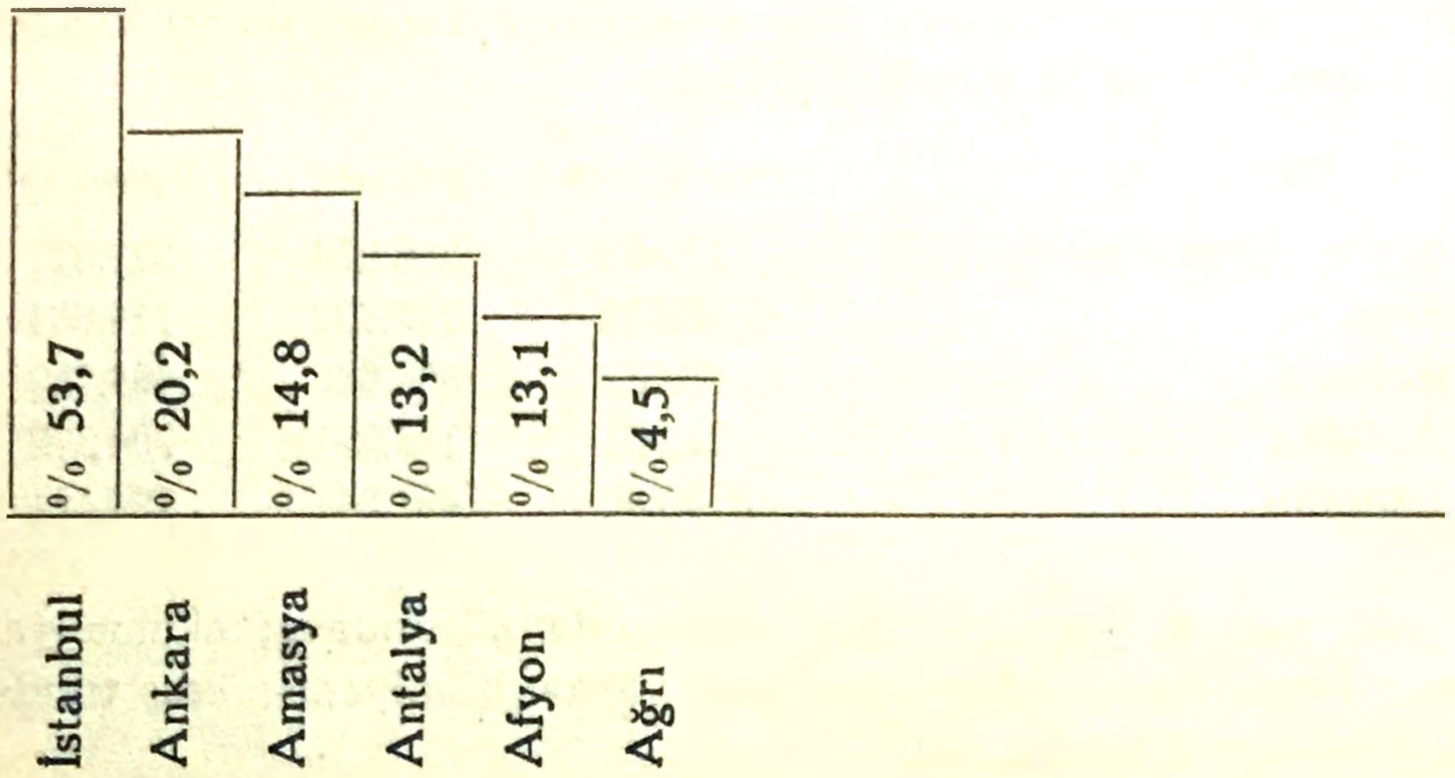
İlk sayımdan sekiz, harf inkılâbından yedi sene sonra alınan bu neticeler bizi memnun edebilecek birer ifade değildir.

Filhakika başta İstanbul ve Ankara olmak üzere yukarda yazılan vilâyetlerimizde okuma ve yazma bilenlerin arttığı görülmekte ise de bu tezayüdün keyfiyetten ziyade kemiyete müteallik bir ifade olduğunu zannediyoruz. Zira bu vilâyetlerimizde bariz bir nüfus çoğalması vardır. Okuma ve yazma bilenlerimizin artmasını bu şehirlerimizdeki nüfusun tezayüdüne atfedebiliriz.

Okuma ve yazma bilenlerimiz bilhassa Şark vilâyetlerinde azalmaktadır. Meselâ Ağrı vilâyetini alalım:

Okuma yazma bilen	Yalnız okuma bilen	Yekûn	Okuma yazma bilmiyen	Umumi nüfus
4711	58	4819	102.437	107.206

1935 senesinde yapılan sayımda, Afyon, Ağrı, Amasya, Ankara, Antalya ve İstanbul vilâyetlerindeki okuma ve yazma bilenlerin - yalnız okuma bilenler de dahil - adedini vilâyetlerin umum nüfusları ile mukayese ederek bunu bir grafik halinde gösterelim:



Ankara ve İstanbul vilâyetlerindeki bu kabarıklık, bu şehirlerimizdeki muallim, talebe, memur, zabıt, mütekait gibi münevverlerimizin mütekâsif bulunmasından mütevellit olduğuna şüphe yoktur.

Nitekim İstanbul vilâyetinde 67.874 memur, 61.297 tüccar ve san'atları itibarile okuma ve yazma bilen esnaf ve 29.885 nakliye vasıtalarında müstahdem memur ve amele ve on binlerce mütekait vardır

Ağrı vilâyeti gibi, Bingöl, Bitlis, Hakkâri, Muş, Siird, Van, Tunceli ve Çoruh vilâyetlerindeki okuma ve yazma bilenlerin % 4,5 u geçmediğini tahmin ediyorum. Türkiyede okuma ve yazma bilenlerin adedini 1927 senesine nazaran, yüzde yüz arttığını kabul edecek olursak, memleketimizde okuma ve yazma bilenlerin ancak %16,30 unu bulduğunu görürüz.

1912 senesinde Belçikada yapılan bir sayıma göre nüfusun % 75 i okumak ve yazmak bilmekte idi. Sekiz sene sonra yapılan diğer bir sayımda bu nisbet % 38,3 e kadar yükselmiştir. Bugün bu nisbeti % 86 olarak kabul etmek pek hatalı olmaz.

Aşağıdaki rakamlar Türkiyenin bir iki memleket karşısındaki kültür vaziyetini göstermeleri itibarile şayanı dikkattirler.

Memleket	Umum nüfusa nazaran okuma yazma bilenler
Fransa	% 94
Belçika	% 86
Romanya	% 57
Portekiz	% 34
Türkiye	% 16.30 «Tahminî»

* * *

Yapılacak işi tam manasile geniş bir maarif seferberliğidir. Yeni Türk harfleri ile okuma ve yazma çabucak öğrenilemektedir. Bunu, kimse inkâr edemez. Fakat maalesef, çabuk öğrenilen bu yazı bilhassa köylerde çabuk unutulmaktadır. Bugün mektep talbe ve hocalarını istisna edecek olursak okuma ve yazma bilmiyen bir çok köylerimiz vardır. Üç sınıflı köy mektebini bitiren çocuk çobanlığa, rençberliğe gitmekte ve pek az bir zaman sonra bildiklerini tamamen unutmaktadır. Nüfusumuzun yüzde yetmiş altı buçuğu köylüdür. Bu itibarla Türkiyenin okuması, kölünün, köyün okumasıdır.

Binaenaleyh bir kanunla köy mekteplerini bitiren gençleri bir müddet sonra tekrar mektebe çağırarak onları imtihana tâbi tutmak, muvaffak olamiyanlara ceza, muvaffak olanlara prim vermek, askere çağırılan köy delikanlılarından okuma ve yazma bilenlere, diğerlerine nzaran ibr iki ay eksik askerlik yaptırmak, köylüyü eğlendirecek ve onu sıkımyacak neşriyatı köye yaymak bu hususta çok faydalı olur.

Şehirlerimizdeki okuma ve yazma bilenler de tetkike muhtaç birer mevzu teşkil etmektedirler. İmzasını atan ve okuyanın sayım esnasında okuma ve yazma bilenler arasına girdiğine şüphe yoktur.

Devlet teşkilâtına dahil müesseselerle, devletin ortak bulunduğu veya devletin mürakabesi altında bulunan hususî ticaret ve san'at müesseselerine memur olabilmek için en az lise tahsili yapmış olmak, bilûmum odacı, bekçi, kapıcı, korucu ve küçük san'at erbabı ile küçük esnafın çalışabilmeleri için okuma ve yazma bilmelerini kılmak lâzımdır.

Pan'ın ölümü (*)

(Macar Edebiyatından)

Çeviren:

Hatem Süleyman Tandoğan

1885 - 1889 Macar şairi Iules Reviczky'nin bir şiirinden:

«Gemi akşam karanlığının kızıl renkleri içinde yüzüyor, Bahrimu-hit hulyalara dalmış bir kadının sinesi gibi çarpıyor, oradan geçen sermest ve neş'eli sabah rüzgârı, beyaz köpük elbisesini tutup yukarı kaldırıyor. Hafif ve serin, tatlı ve ılık bir rüzgâr havayı ihtizaz ettiriyor, biraz evvel o kadar beyaz olan ayın kursu birdenbire kırmızı alev rengini alıyor. Kâinatı kuşatan eşya susuyor. Vapurun içinde zevk ve şetaret son haddini bulmuş, vahşî bir cünbüş bir vurpatlasın âlemi sert gemicilerin bütün endişelerini tardediyor. Kadehlerini tokuşturuyorlar, testilerin müsademesi muttasıl yenileşiyor, ve merhametsiz, gaddar talihin idare ettiği zar - baht ve talihin ne olacağını kim bilir?-düşüyor, tekrar dönüyor. Herkesin hafif gömlek giymiş bir karısı var. dudakları lâhutî bir balın lezzetini tadıyor. «Gel Lespina, ağzını bana ver! Yaşasın şarap hayatı, yaşasın şarabın ve cismaniyetin vecde gelmiş serhoşluğu, bizi zevk ve sefaya sevkeden gece ve gündüz, yaşasın galeyanlı kan, yaşasın havesatı garam. (Lete) nin (1) bizi beklediği yerde ne şarap, ne de kadın vardır».

Cemaat gittikçe gürültü, patırdıya, küfürler savrulmağa başlıyor. Şarkılar onlara cevap veriyor. (Kahübom)'un nefis şaraplarını, en büyük imparator (Tiber'in şerefine tahtaların üzerine saçılıyor. Yaramaz küçük bir perinin mütemadi surette salladığı bir perdenin arkasında bir çift gizleniyor, halbuki öbürleri kendilerin çılgın bir dansa kaptırmışlar. Dans seven şehvet mabutları zevk ve şadümaniyi görüncüye varlıklarile şereflendiriyorlar.

Lâkin, ansızın, geminin kaptanı adile kendini çağıran muğlak bir ses işitir: Tamus. Bu kim? Delilik! Vallahi ben bunu anlıyorum, benimle eğlenen şarap perisi. Hayır hayır, bu hazin ve muğlak ses, aynı ses değil mi? Lâtifeyi görürüz!

(*) Pan = Çobanların e kırların mabudu.

(**) Lete = Cehenemde her şeyin unutulmasına vesile bir nehir.

Kaptan meseleyi anlamak için yukarı çıkar, gece harika addedilecek derecede güzel, denizin dalgaları münakis birer gümüş ziyasına malik, bunların arasında yıldızlar göz kırpmıyorlar, Nayidin = Çeşmeler perisinin müşfik gözleriyle bakıyorlar. Ve uzaklarda, nazarın ancak nüfuz ettiği yerde Etoli'nin sahilleri görünüyor.

Tamüs en ufak cüz'üne kadar etrafındaki eşyayı gözden geçiriyor. Kimseler yok. Her şey samit, her şey sükût içinde. Kendisi aldanmış olmalı; aşağıya şarabın aktığı, Melissa'nın kendisini beklediği salona döner, lâkin yeniden, esrarengiz çağırış Tamüs diye payansız gecenin derinliklerinde aksetti.

Tamüs titriyerek, bu davetin bir adam tarafından gelmesine imkân yok, dedi ve «Ne istiyorsun? Cevap ver!» diye bağırdı. Derken içerde, kuytu yerde musiki ile eğlenenlerin bile işittiği kudretli bir ses havaları titretti. Ses şöyle hitap ediyordu: Tamüs, ihtiyar gemici, bugün her ne kadar valih ve sermest isen de peygamber ol. İdare ettiğin gemi Palode dağına vâsıl olunca bütün âleme ilân et:

«Pan, ulu tanrı artık yoktur!»

İliklerine kadar zevk ve sefaya dalan cemaat, samit ve sakit, bu sözleri dinliyorlar. Artık şarap kimseye koymuyor, açlık, iştibahı firar ediyor. Tamüs bütün gece uykusuz kalıyor, dalogın ve derin düşüncelere mûtağrak ve fazla müteheyyiştir. Gemi Palot dağına ulaşınca kaptan, esrarengiz vazifesine sadakatle sahillere doğru bağılıyor:

«Pon öldü, büyük mabut Pan artık mevcut değil!»

Derken birden, izah edilemiyen bir mucize kabîlinden, ağaçlar titreşir, taşlar kımıldamaya başlar, bir hıçkırık ihtizaz eder, birden susar, acı şikâyetlere karışmış feryatlar yükselir. Her tarafta derin ahlar işitilir, tabiat titrek hıçkırıklarla ağlar, ve her şey perestidei kalbin ufulû haberini tekrar eder:

«Pan öldü, ulu tanrı Pan, artık yoktur!»

Ormanlarda perileri tethiş eden kavalı bundan böyle dilsizdir. Arz, neş'e ve sürur saçan mabutlardan mahrum, dilsiz, çirkin ve bomboş bir çöle dönecek. Satirler (1), Silvetler (2), ve Nayidatlar (3) - zira en ufak bir çalının bile mabudu vardır - suları, dağları, sathı mailleri terkettiler:

«Pan öldü, büyük mabut Pan artık mevcut değil!»

Tabiatın ruhu uçup gitti. Arz bundan sonra misafir olarak mabut-

(1) Yarı insan, yarı teke şeklindeki peri.

(2) Orman perileri.

(3) Çeşmeler perisi.

ları kabul etmiyecek, insanlar artık lâkayt ve gaileden azade olamayacaklar. Vicdan kalpleri kederlendirecek, akıl ve hikmetleriyle beraber yeknasaklık geliyor.

İşte Tamüs senin hazin ve mağmum kehanetin budur! Mabutların müşrik saltanatı bitmiştir.

«Pan öldü, ulu tanrı Pan artık yoktur!»

«Pan öldü mü?» diye hayretle birbirine soruyorlar. Ey haşmetli matbutlar, bu gairp ve acayip şikâyetleri bize kim izah edecek? Biz ağlıyan bütün tabiatı anlamak için sizden zayıf bir lem'a, bir ışık istiyoruz

Ağaçlar fısıldaşırlar, tatlı bir nesîm esmeğe başlar, karanlık bir gece hafif bir sis dağın bütün dailesini örtüyor ve esrarile mali bir ses cevap veriyor: Pan ve teallûkatı öldü. Artık onlar da, ağaçlarda değil, kalpde bir Allah yaşıyor! Şehvetlerine mağlûp mabutlar ilelebetd ortadan kalkıyorlar. Mağrur ve mütekebbirlerin zamanı hitama erdi. Bundan sonra arz bedbaht ve biçarelerindir; bundan böyle göz yaşı dökmek tatlı olacak. Derin ve muazzam ormanların sakın ıssızlığı yalnız nevmitlere teselli verecek. Kederli olmıyan müşriktir. Golgota da 1) bunu haber veren - halimle mütehallik ve merhametle meşhun olan ve bizim günahlarımız için çarmıha gerilen O'dur. Ve gün, yer, her şey birden şafak kızılığına boyandığı ve sema ile toprağın birbirine karıştığı gün doğuşunda HAÇ meydana çıkar.

(1) Hazreti İsa'nın Kudüs civarında çarmıha gerildiği yer.

İnsanlık sevgisi

Nakili: Dr. Nuri Fehmi

Konuşma dilinde (İnsan) kelimesi birbirine zıt iki mana alır: Asıl bir hareket yapan bir adamdan bahsederken, takdir makamında: «Hakikaten insan» deriz; buna karşı, beşerî zâfa kapılarak kusur işliyen bir kimse için müsamaha yollu şöyle bir söz sarfederiz: «Canım ne de olsa insan»..

İnsan kelimesinin bu iki manası, insanların her zaman (natür) adını verdiğimiz tabiatın, cibiliyetin tesirinden kurtulmadıklarını gösterir. İnsan tabiatına bazıları, uluhiyetin bir tecellisi nazarile bakmışlar, bazıları da, bu atbiatın hayvan cibilliyetinden farklı olmadığı kanaatine varmışlardır. Birinci telâkkiden (âlicenap insanlık = Humanisme héroïque), ikincisinden ise (Behimî insanlık = Humanisme sensoriel) doğmuştur. Bu telâkkiler, her zaman, siyasal ve ekonomik inkılâpların üstünde, hâdiselerin gidişini ve medeniyetin tekâmülünü idare edegelmişlerdir.

Tecrübe ile sabittir ki, insan, alelâde yaşayıpta kendini ne tamamen faziletkâr gurpuna ne de epiküristler güruhuna mal edemiyor. Hâdiseler, fırsatlar ve görenekler insanı kâh o tarafa kâh bu tarafa sürükler durur.

Eski Beni İsrail - Yunan - Lâtin tarihi tetkik edilirse görülür ki, bu milletlerin, hayatı,, yukarda söylediğimiz iki Humanisme cereyanı arasında mütemadiyen gidip gelmiştir.

Gerçekten Beni İsrail tarihinde, yüksek fazilet devirlerinden sonra öyle zamanlar gelmiştir ki, halk, iptidaî sevitabiîlerine ve süflî heveslerine kapılarak her türlü mukaddesatı ayaklar altına almışlardır.

Buna mukabil, Yunan ve Roma edebiyatı, mertlik, âlicenaplık, başkasının hakkına saygı gibi temiz hasletlerin parlak nümunelerile doludur.

Homer'in şarkıları, büyük hailecilerin eserleri, her şeyden önce kahramanların yüksek fazilet ve zaferlerini terennüm etmiştir.

Sufoklis'in tiyatrosu, gençliğe, hayatın yalnız haz ve hevesleri sakınılacak hatalar sahnesi olduğunu öğreten bir yerdi.

Aynı fazilet derslerini Plutarque'in (Müvazeneli yaşayış) adlı eserinde de görürüz. Bu faziletlerin maddî örnekleri de vardır:

Leonidas, Yuanistanı kurtarmak için bir İspartalının darbesile canını feda etmişti. Sokrat, memleketin kanunlarına itaat etmiş olmak için baldıran zehirini tereddütsüzce içmişti.

Muscius Soaevola, düşmana, Romalıların metanetini göstermek maksadile, sağ kolunu ateşe sokup kömür haline getirmişti.

Bu yüksek faziletler, idealsiz ve akidesiz bir cemaate intikal edince, hüviyetlerini ve (kahramanlık) vasıflarını kaybediverdiler.

Diğer taraftan, tarih, bazı yüksek ruhlarda, muhteşem kahramanlıkların yanında, en bayağı ahlâksızlıkların yer alabileceğini de gösteriyor. Epikür tarikatının salıklerinde görülen bu sensualisme cereyanı, Roma cumhuriyetinin sonuna doğru, Romalıların ahlâklarını ve ruhlarını bozmakta birinci âmil olmuştur. Nasıl ki, evvelce Yunanlıların de maneviyatını berbat etmişti.

* * *

Yeni bir medeniyet rejimi kurmak için modern insanın yalnız ilme baş vurması kâfi midir?

Sonra kuvvetli mantık düsturları, hayatı idare için lüzumlu olan bilgiye bz götürebilir mi? Evvelce böyle zannedilirdi, fakat şimdi buna inanan yok.

Paris Tarihi Tabii Müzesi profesörlerinden Anthony, 1935 de Peşte üniversitesinde verdiği bir konferansta, âlimlerin beşer mukadderatını idareye muktedir olmadıklarını bakınız ne güzel anlatıyor:

(Hayatlarını ilme vakfeden ve bunda fevkalâde muvaffak olan büyük âlimlerin çoğu, mutad mesailer haricinde, alelâde, hattâ kaba saba - işlerle uğraşan insanlardan fazla akliselim, muhakeme doğruluğu ve temyiz kudreti gösterememişlerdir. İlmî araştırmaların, insanlığı idare edebilecek güzide bir entellektüel sınıfının teşekkülüne yarayabileceği hakkındaki kanaat, tamamilen asılsızdır. Tecrübeler bunun büsbütün aksini göstermiştir.)

Profesör netice olarak diyor ki:

(Medeniyet için en faydalı ve doğru hareket, edebî ve ilmî kültürün beraberce ve yanyana yürümesidir. Bugün (İnsanlık = Humanité) denilen şey, ilim kültürünün, üzerine kuvvetle basabileceği zeminden başka bir şey değildir. İlim adamı eğer hümanist değilse kâmil değildir.)

* * *

İnsanları sevk ve idare için onları çok iyi tanımak lâzımdır ki, bu da her şeyden evvel, eserlerini, mahsullerini tetkik etmekle, onlarla doğrudan doğruya temas etmekle olur. Zamanımızda bu nokta maalesef pek ziyade ihmal edilmiştir.

Yüksek tahsil erbabı çok defa meslekî ihtisasları içinde kalıyorlar; ne edebî hâdiselerle ne de etraflarındaki insanların faaliyetile alâkadar olamıyorlar. Bu ilgisizlik bir çok sahalarda kötü akislere sebebiyet veriyor:

Filhakika işe pratik ve endüstriyel bir köşeden bakacak olursak görürüz ki, işçi ruhunu anlamak için sarfedilecek zaman, şu veya bu tekniğin ıslahı, şu veya bu tecrübenin tekrarı için harcanacak vakitten daha verimli ve değerlidir.

Bu bakımdan bir endüstri şefi, her şeyden evvel (insandan iyi anlıyan bir kimse), bir Hümanist olmalıdır.

Bir başka misal:

Bugünkü harp hazırlığı tamamile teknik ve endüstriyel bir mesele şeklini almıştır. Bu bakımdan bir subay, her sene fennin icat ettiği modern harp aletlerini hakkile bilmesi icab eder. Bu böyle. Fakat acaba büyük bir harbi idare edecek en iyi kumandan, harp aletlerinden çok iyi anlıyan adam, en salâhiyetli teknisyen midir. Yoksa askerin ruhunu tanıyan, bir ordudan ne isteneceğini bilen, en büyük tehlikeler karşısında itidalini muhafaza eden, enerji, azim, cüret sahibi olan şef midir? Şu halde bir ordu kumandanı kahraman bir Hümanist olmalıdır.

* * *

Sosyal hayatın hangi bir tarafına baksak, (insanı tanımak, ve eserlerine hürmet etmek) ten ibaret olan (Humanisme) e dönmek zaruretile karşılaşırız. Akli selime dayanan bu (Humanisme = İnsanlık sevgisi) ağır mantık kaidelerinden, mutaassıp tarikatçilikten, vehim ve safsatadan kaçınır; buna mukabil edebiyat, ilim, san'at gibi insan zekâsının her nevi yüksek tezahürlerini takdir ve teşvik eder.

Gene bu Humanisme, büyük kudretlerin kaynağı olan beşer dimağının tazyik edilmesine değil, daima geniş bir hürriyet havası içinde bulunmasına tarafdardır. Çünkü ciğerin havaya muhtaç oluşu gibi bu uzvun da hassas ve müsait bir muhite, neş'e ve şetarete ihtiyacı olduğuna kanidir.

Gene bu Humanisme, millî ve maşerî hayat sağlamlığını, vazife ve menfaatlerde birleşmekte görür. Sosyal rejim ne olursa olsun, bir cemiyetteki ferdler arasında duygu, noktai nazar birliği ve sempati yoktur, o rejim cemiyeti ergeç felâket ve musibete götürür.

* * *

Rönesans Humanisme'ini hazırlayanların başında edipler, mütebahhirler vardı. O büyük hareketin malzemesini eski kaynaklardan çıkarılan psikolojik, artistik ve edebî bilgiler teşkil etmiştir. Bu kaynaklar henüz kurumuş değildir ve fikirlerimizi daha uzun zaman besleyebilir. Fakat 1938 de öyle yeni menbalar bulundu ki, oradan, insan mahiyetini daha iyi anlamağa yarıyan derin ve şümüllü bir bilgi çıkarıyor:

Hormon fizioloji'si sahasındaki buluşları kastediyoruz.

Gerçekten bu ilim şubesi, insan zihniyetinin tetkikinde ve physico - psychique enerjinin idaresinde şimdiye kadar bilinmiyen yeni bir ufuk açmıştır.

Bundan anlaşılır ki tababet, yarınki Humanisme'de birinci derecede bir rol oynamak istidadındadır.

Montesquieu anlatıyor:

Büyük İskender galip ordularına yeni zaferler için lüzumlu olan azim ve cesareti verebilmek için, askerın mühimmatına ateş verdirerek bütün ağırlıklarını (kendininkileri de beraber) yaktırmıştı. Bu tedbirin çok fayda verdiğini söylemeğe hacet yoktur.

Öyle görünüyor ki, bilhassa orta sınıf halka pek ağır gelen bugünkü dünya buhranı, münevver insanlara aynı iyiliği yapmağa hazırlanıyor; malûmya: Bıçak kemiğe dayanmayınca insanlar kımıldanamazlar. Hâdiseler insanlara, tecerrütten hiçbir fayda çıkmıyacağını, insanların yekdiğerine muhtaç olduğunu, yeni bir medeniyet kurmak için lüzumlu olan sulh, adalet ve vifakın ancak siyasî ve mezhebî sabit fikirlerden, sınıf ve meslek gururundan fedakârlık etmekle elde edilebileceğini öğretecektir; amma pek pahalıya mal ederek.

Çünkü hakikî (Humanisme = İnsan severlik), edebiyat, ilim, san'at ve kahramanlık kadar, tahammülü, af ve müsamahayı ve mütekabil sevgiyi, bir kelime ile, istikbal sevgisini emreder.

İmparatorlukların alt bünyesi

Hilmi Ziya ÜLKEN

[İmparatorluk dediğimiz içtimaî şeklin hangi şartlardan doğduğunu ve nasıl tekâmül ettiğini gözden geçirmiştik. Bu makalede onun temeli olan iktisadî bünyesini ve bunun muhtelif imparatorluklarda gösterdiği hususiyetleri arıyacağız].

İşgal ettiği saha itibarile, Site ve Burg gibi cemiyetlere nisbet edilemeyecek kadar geniş olan imparatorluk, istihsal tarzı ve vasıtaları bakımından hemen onlardan farksız bir cemiyettir. Bu hadisenin gayet mühim iktisadî ve siyasî neticeleri vardır. Siteler ve Burglar korporatif ve feodal cemiyetlerdir. Yani toprak köleliği şeklinde ziraî istihsal yaparlar. Bu suretle istihsalî tanzim edenlerle istihsalî yapanlar arasında bir sınıf rejimi doğar. İstihsalî tanzim edenler büyük mülk sahipleri, büyük aileler [patriarcat] aile ocağında vücuda gelen kapalı sınaî istihsalî [corporation] meydana getirirler. Bu, iktisadî temel üzerine kurulan küçük siyasî bünyeler ticaret yolları, müşterek pazarlar (mahrecler), nihayet istilâlarla birleşerek imparatorlukları doğurduğu zaman, esas itibarile, istihsal tarzlarında büyük bir değişiklik olmamıştır: gene insan kuvvetile (sapan, el, tezgâh), yağma ve ganimet suretile istihsal, toprak veya ev kulluğu hâkimdir. Ancak küçük zümreler birleşerek büyük bir siyasî bünye doğurmuştur: serbest ticaret yolları ve pazarlar istilâ kuvvetile bir siyasî nüfuz altına girmiştir. Buradan, beynelmilel serbest mübadele yerine imparatorluk tarafından tahdid edilen kapalı bir iktisadî sistem, bir nevi mercantilisme çıkmıştır.

Kurulduğu zaman geniş bir mübadele sahası teşkil eden imparatorluk bütün ticareti bir merkezde toplar: İstihlâk merkezinin serveti, imparatorluğun şaşaası bundan ileri gelir. Fakat istilâ durunca haricî ticaret kapanır; mintakalarla merkez arasında buhran başlar.

İmparatorluk bu kapalı sistemle bütün kuvvetleri kendi merkezinde toplamaya çalışır. Mintakalar ona karşı mukavemet ederler. Fakat istihsalin kifayetsizliği imparatorluğun kurmak istediği merkeziyeti

kurmasına mani olur. Aynı sebep mıntakaların tamamen ayrılmalarına imkân bırakmaz. Bu suretle bütün imparatorluk tarihi, merkezle mıntakalar arasındaki toplanma ve ayrılma mücadeleleriyle geçer. Coğrafi şartların darlığı (1) mıntakaların inkişafını tamamen durdurur. Buna mukabil merkez de fakir istihsal yüzünden, varlığını ancak harpler sayesinde devam ettirebilir. Varidatla masraf arasında hiçbir zaman muvazene olamaz. Harplerin temin ettiği varidat bitince mahdud bir serveti elden ele nakletmekten başka çare yoktur; musadere, dahilî yağma bütçe muvazenesinin yegâne vasıtasıdır. Bu suretle toprağa merbut hakikî istihsal, sermaye birikmesi imkânsız hale gelir. İmparatorluğun dış ticareti nihayet elden çıkar. Metropol kendi mahreçlerine iktisaden esir olur.

İmparatorlukta başlıca iki sınıf görülüyor:

1 — İstilâyı yapan, istihsalî tanzim eden sınıf

2 — Onun idare ettiği ziraat ve sanayide çalışan sınıf.

1 — İmparatorlukta hâkim sınıf, eski feodal sınıfın devamıdır. Fakat imparatorluk feodallerden birinin ötekini ortadan kaldırmayı meydana çıkar. Bu suretle müteaddid feodaller yerine tek bir feodal kalır ki bu da **imparator**dur. Bununla beraber mıntaka feodalizmi ile merkezî feodalin mücadeleleri kolaylıkla halledilmiş değildir.

İmparatorluk, birinci safhada ancak mınataka feodalizmine dayanarak teşekkül eder. Onu ortadan kaldırmaya muvaffak olsa bile, yerine koyduğu merkezî kuvvet derhal parçalanmak ve yeniden feodalizm doğurmak istidadını gösterir: mıntakalar merkezden ayrılmak için mütemadî bir gayret gösterirler. Mıntaka istihsalleri kendine kâfi bir dereceye çıkabilirse bu mücadele feodalizmin lehine neticelenir, imparatorluk derhal parçalanır: Romanın sonu, Charlemagne imparatorluğu gibi. Fakat coğrafi şartların kifayetsizliği buna mani olunca, mıntakalar merkezden daima ayrı kaldığı halde imparatorluk gene vahdetini muhafaza eder: Çin, Bizans, Osmanlı imparatorlukları gibi.

Site ve Burglarda toprak hâkim sınıfın, yani feodallerindir. İmparatorlukta tek feodalin yani imparatorundur. Fakat bu hâkimiyet ismi dir. Merkez kuvvetlendikçe, toprak imparatorun temsil ettiği bir sınıfın hükmü altına girer. Mıntakalar kuvvetlendikçe derebeylik yeniden teşekkül eder. Şu halde imparatorluğun mutlak ve değişmez bir bünyesi, bir **arazi sistemi** olduğundan bahsedilemez. Harbler ve istilâlar devam ettikçe nüfuzun merkezde toplanması, merkez kuvvetini kaybedince nüfuzun mıntakalara dağılması devrî bir surette sınıf münasebetlerinin, arazi sisteminin ve araziye ait olan kanunların değişmesine sebep olur.

(1) Hamiş'e bakınız.

Mıntakaların nüfuz kazanması merkezin mühim bir varidat menbainı kestiği için merkezde iktisadî buhran başlar: hassa ordusu isyanları, para tağşişi, haricî ticaretin men'i, dahilî müsadereleler ve yağmalar bunun neticesidir. Merkezin nüfuz kazanması ise mintakaların salâhiyetini kırmaya vardığı için merkeze karşı mukavemetler, eyalet isyanları bunun neticesidir.

Hâkim sınıf, fütuhatta elinde bulundurduğu toprakları **istimara** elverişli değildir. Toprağı işletecek, oraya köklü bir surette yerleşecek yerde **vergi** ve **yağma** ile yaşamayı tercih eder: çünkü imparatorlukta hâkim sınıf feodal istihsal vasıtalarını aşamamıştır ve bunlarla bu kadar geniş bir içtimaî bünyeyi istimar etmek mümkün değildir.

İmpartorluğu istilâ ve harble devam ettirmek mecburiyeti, unsurlar arasında bir nevi iktisadî iş bölümü doğurur: dış ticaret imparatorluğa hâkim olmayan unsurların eline geçer. Eski İranda Türkler; Abbasilerde Acemler, Babilîler ve yahudiler (1); Osmanlılarda yahudiler ve rumlar

İstihsalin azlığı ihracatı lüzumsuz bir hale getirir. Buna karşı dışardan altın, mücevher, kıymettar eşya ithal edilir. Dış ticaret gittikçe kapanarak muayyen mutavassıtların eline geçmeğe başlar. Bununla beraber, imparatorluğun içine kapanma devrine tekabül eden bu vaziyet, yeni istilâlar veya reformlarla bir çok defalar aşılabılır.

2 — Raiyyet sınıfı .— Toprak üzerinde çalışan köylü imparatorlukta toprağa bağlı istihsal unsuru olur. Feodalizmde **toprak köleliği** en sarıh şeklini alır. Köylü, mülk sahibine doğrudan doğruya bağlıdır. İstihsalı onun namına yapar. Onun tarafından muhakeme edilir. Bulunduğu toprağı bırakamaz. İmparatorlukta ise bütün bu haklar imparatora, yani merkezî feodale aittir. Fakat - yukarıda söylediğimiz gibi - **raiyyet**'in imparator karşısındaki bu vaziyeti de mutlak değildir: merkezin nüfuzu arttıkça raiyyet doğrudan doğruya imparatora bağlıdır. Toprağa nezaret edenler onun vekilidir. Muhakeme hakkı imparatorluğa aittir. Fakat merkezin nüfuzu azaldıkça raiyyet tekrar mintaka derebeylerinin hükmü altına girmeye başlar.

İmparatorluğun tekâmülünde, köyün şehre karşı vaziyeti bir çok safhalardan geçer:

a) Daimî harbler büyük istihlâk merkezi olan paytahtın ehemmiyetini arttırır ve dirlik sahipleri merkezde toplanırlar.

b) Toprak iltizamla idare edilmeye başlar. İltizam sistemi toprağı bakımsız bırakır. Faiz, ilâh... yı doğurur.

(1) Prof. A. Metz : Orta zaman Türk - islâm dünyasında ticaret. (Çeviren: Cemal Köprülü) Ülkü mecmuası, 1937.
bu rolü oynadılar.

c) Bundan kurtulmak isteyen köylüler tarlalarını bırakarak şehre hücum ederler. Ziraat inhitat eder.

d) İmparatorluk şehre doğru bu hücumun önüne geçmek için tedbirler alır. Zaman zaman nüfusu yerlerine iadeye çalışır.

İmparatorluk köylünün fakirleşmesine, tedricî olarak toprağın elinden çıkmasına ve malikâne sisteminin yerleşmesine mani olamazsa derebeylik kurulur ki, işte Şarkla Garb arasındaki esaslı farklardan biri Roma ve Bizans arasında bu suretle meydana çıkmıştır.

* * *

Eski imparatorluklar:— İmparatorlukların bünyesindeki tekâmülü daha etraflı görebilmek için en eskilerine kadar inmeliyiz. Bu hususta bize Mısır, Mezopotamya, eski Amerika, Çin, Roma, Bizans, Abbâsî, ilâh... imparatorlukları sarîh misaller vermektedir.

Mısır: — Feodal bünyedeki şehirlerden imparatorluğa yükselen Mısır, bir çok safhalardan geçmiştir. İlk önce aile (patriarcal) dir. Arazi tamamen aileye aittir. Filen parçalanamaz. Fakat çoban hükümdarların ve bilhassa Ramesside'lerin idaresinde askerî sınıf hâkim olmuştur. Temellük hakkı değişmiye başlamıştır: toprak imparatorluğundur, ve hükümdar ailesile rahipler, askerî sınıf arasında taksim edilir.

M. Ö. sekizinci asırda Bocchoris kanunu mukavele hürriyetini kabul etti. Mutedil bir kast usulü yeniden meydana çıktı. Emlâk parçalandığı için iptidaî cemaatler infisah etti.

Mısırın idaresi tamamen teokratik'dir. Firavun insan suretinde mabuddur. Kudreti mutlaktır. Çiftçiler, zanaatkârlar, rahipler, asîller onun namına çalışırlar. Fakat o, iktidarından bir kısmını güzide sınıfa vermiştir. Görülüyor ki bu hukukî şekil iktisadî bünyenin zarurî neticesi olarak doğuyor. İmparatorun kudreti, hâkim sınıfın iktidarını âdeta temsil ediyor.

Bu merkezî iktidara karşı 2000 senelerine doğru tekrar bir feodalite doğmaya başladı. İmparatorluk merkezî nüfuzunu kaybetti. Fakat yeni harbler Thébes'i canlandırdı: bir nevi bürokratik ve sosyalist arazi sistemine dayanan bir devlet kuruldu. Bütün tebaa, nazarî olarak hükümdara karşı müsavi memurlar idi. Vazifeler hükümdar tarafından tevzi ediliyordu. Mülkiyet hakkı prensip itibarile devlete aitti. Mertebe, fonksiyonlarla teyin edilmişti.

Fakat bu şekil devam etmedi. Kastlar yeniden kuruldu. Askerî prenslikler teşekkül etti. Saïs'de müttehid prensliklere dayanan monar-

şi kuruldu. Yani kanunu esasi araziye ve insanlara hürriyetini verdi. **Hususî mülkiyet** çoğaldı (1).

Mezopotamya :— Hükümdarlar Allahın vekilleri idi. Sonra onun **tecessüdü** olmağa başladılar. Muhtelif tabakalar arasında daima bir muvazene vardı. Mezopotamyada kanunların çok eski zamanlarda tesbit edilmiş olması onu yakından tanımamıza yardım ediyor (2).

Sümmer kanunu (M. Ö.) 3500 e kadar çıkar. Sonradan Hammurabi tarafından islah ve ikmal edilmiştir. Milâddan 25 asır önce feodal bir iktisadî sistem vardı. Fakat gittikçe bu sistem zaamet şeklinde merkezeleşti.

Hükümdarın tayin ettiği memurların maişetleri kendilerine **mirî topraktan** tefviz edilen bir tarla veya bahçeden ibaret olup, bunlar bir nevi **timar** idi (1). Hammurabi kanununa göre toprağın vergisini alan ve silâhile harbe iştirak eden zaamet memuru, hükûmet memurundan yani validen ayrılıyor. Bir nevi derebeyi olan bu memurlar, zaameti bizzat işletmiye, araziye başıboş bırakmamıya mecburdu. Harbe gittiği vakit toprağı oğluna veya vekiline bırakırdı. Dönüşte tımarını geri alırdı. Zaametteki zavifelerini üç sene yapmayan bey azledilir, o mevki başka birine verilirdi. Bu kanunda on beş madde işgal eden zaamet ahkâmı, çok sarih bir arazi ikt'ı sistemini göstermektedir (2).

Eti kanunu bize aynı ahkâmın bu asırlarda Anadoluda da tamamen hâkim olduğunu göstermektedir (3). Bu kanuna göre: «şayet bir silâh adamı yok olsa, bir tımar adamı gelse ve bu silâh vezifem olsun, benim tımarım olsun dese; o zaman silâh adamının tarlasına nezaret

(1) Moret et Vavy: Des Clans aux Empires - F. Sartiaux: Civilisation - Mahmut Esat: Tarihi ilmi hukuk. (shf. 30-40).

(2) L. Delaporte: La Mésopotamie, 1923. Ch. III. L'organisation économique. Bu fasılda eski Mezopotomyadaki toprak mülkiyetini, mukaveleleri, satış, mübadele, rehin, ferag. ilâh... işlerini tetkik ediyor. Arazi üzerinde muhtelif neviden vergiler, angaryeler, umumî hizmetler vardı. İmparator sadık bir tebaasını taltif etmek istediği zaman ona bazı haklarından istifade edeceği bir çiftlik verir. Adad-nırrarî Kanuniye ve diğerlerine Managuba kasabasından toprak vermiş ve onun bir kısım hasılatını mabut Ashour'a tahsis etmişti. Sargon bu kasabayı alıp, orada büyük bir şehir kurmak istediği zaman bu malikâneleri başka arazi ile mübadele etti; ve bunun için de sahiplerini bazı vergilerden affetti. Bu tafsilât eski Mezopotamyada mirî topraktan ayrılmış bir nevi mülk toprağın ve bir nevi dinî *vakıf*'ın mevcut olduğunu gösteriyor.

(1) Mahmut Esat Efendi: Tarihi ilmi hukuk, S. 65. - Edip Serdengeçti: Mülkiyet nehcinin veçhi tekâmülü.

(2) Hammurabi düsturu: Avram Galanti. Madde 26-41.

(3) Hitit kanunu: Avram Galanti. 1931.

eder ve tımarın işini yapar. Şayet silâh vazifesini reddederse, o zaman silâh adamından muattal kalan tarlayı kaybeder». [Madde 40].

«Şayet bir tımar adamı yok olsa, ve bir silâh adamı gelip, bu silâh vazifem olsun ve tımarım olsun dese; o zaman tımar adamının tarlasına nezaret eder ve silâh vazifesini alır, tımarın hizmetini yapar. Şayet tımarın hizmetini reddederse, tımar adamının tarlasını saraya verirler ve tımar münhal kahr.» [Madde 41] (Bu maddelerin Osmanlı arazi kanunlarına ne kadar benzediği açıkça görülüyor). «Şayet tarlayı silâh vazifesi gibi alırsa, yahut şehir adamları ona verirlerse, tarlanın işini yapar». [Madde 47 B].

Eski Amerika :— Avrupalılar tarafından keşfedilmezden önceki - pek eski olmayan - Amerika medeniyetleri de bize bu hususta misal verebilir. Bu medeniyetlerin yerli olmayıp, Orta Asyadan ve Hindi Şarkî adalarından gelen muhaceretlerle doğduğu ve ancak milâdî 1000 senelerinden sonra başladığı anlaşılmıştır (1).

Meksikada onuncu asra kadar dağınık kasabalar ve şehirler vardı. Ziraatle ve seramik sanayii ile meşgul olan bu yerli halkı 1000 senelerinde şimalden gelen dağlı çobanlar istilâ etti ve bunların halitasından Tolthèque medeniyeti vücuda geldi. Bu medeniyet siyasî, dinî, ticarî büyük merkezlerde toplandı ve nihayet bir imparatorluk halini aldı.

Kolombiyadan altın, gümüş ve kurşun madenciliğini memlekete sokan ve şimalden gelen yeni fatihler, yani Aztèque'ler 1324 de Mexico civarında yerleştiler. Seleflerinin medeniyetini kabul ve inkişaf ettirdiler. Mexico'nun eski adı Tenoch Titlan idi. Uzak memleketlerle ticaret yaparak imparatorluğu genişlettiler. Şehirlerin mahallî nüfuzunu kırdılar ve merkezî bir idare kurdular.

Aztèque imparatorluğu teokratik kapalı bir devlettir. Arazi idaresi muayyen bir devirden itibaren merkezîleşmeye başlamıştı.

Cenubî Amerikada da tıpkı buna benzer bir tekâmül görünüyor. Küçük balıkçı zümrelerinden başlayan bu içtimaî hareket, 1000 senelerine doğru bir çok istilâlara maruz kaldıktan sonra bir medeniyet halini aldı. Kolombiyada Chibchuas'lar bakır ve altını işleterek bir madencilik yapıyorlardı. Perou'da ilk medeniyet 7 - 9 uncu asırda (Tiahuanco) çok mükemmel seramistler yetiştirdi. Onları Quéchuas'lar takip etti ki reisleri Incas'ların adına nisbetle Incas medeniyeti diye meşhurdur [12 - 15 inci asır].

İncas'lar, Firavunlardan ve bir aralık İrandan beri görülmemiş en geniş mertebvî ve memuriyete dayanan sosyalist organizasyonu kur-

(1) Félix Sartiaux: La Civilisation.

dular. İmparatorlukları çok geniş bir sahaya yayıldı: Perou, Ekvator, Kolombiya ile bugünkü Arjantin ve Şili'nin bir kısmını ihtiva ediyordu. Perou'da sosyalist rejim arazi idaresinde ferdî mülkiyete imkân bırakmıyor ve mübadele hürriyetini tahdid ediyordu. Devlet Şimalî Amerika gibi teokratik idi. Teşebbüsü ve ferdiyeti tahdid ederek devlet kadroları içine almıştı. Bütün işler muntazam, mahdud ve istatistikler üzerine kurulmuştu. Meskenler, istihsal ve istihlâk, yer değiştirmesi, kastlar, sırf «güzide» lere mahsus olan tahsil, kıyafet farkları, her şey tamamen muayyen idi. Bütün bu işler mahdud bir memur zümresinin nezaret ve mürakabesi altında idi. Çalışmak herkes için mecburî idi. Hususî ticaret yoktu. Her nevi rakabet mülga idi.

İncas'lara güneşin oğlu nazarile bakılıyordu. Arazi onların; yalnız tasarruf hakkı onlar tarafından muhtelif derecelerdeki memurlara veriliyordu. Bu sistemin İncas medeniyetinde ne kadar devam ettiğini bilmiyoruz. Onların tarihleri de derebeylik sistemi ile bu socialisé edilmiş arazi sistemi arasında bazı med ve cezirler olduğunu, bu şeklin muayyen bir devirden sonra doğduğunu tahmin ettiriyor. Avrupalılar Cenubî Amerikaya geldikleri zaman orada bu idare ve toprak sistemini bulmuşlardı.

Eski İran :— Eski İranın teşekkülü, dört büyük sülâle zamanında geçirdiği tarihî tekâmül diğer imparatorluklara çok yakın vasıflar göstermektedir. İranda ilkönce feodal mintakalar görüyoruz. İmparatorluk, siyasî vahdetini kazandıktan sonra halk dört tabakaya ayrıldı: 1) Hükümdar ve muharibler, 2) rahibler, 3) memurlar, 4) Çiftçiler ve zanaatkârlar. Arazi devletin ve muhariblerin elindeydi. Muharibler nüfuzlu büyük aileleri teşkil ediyorlardı ki bunlar büyük toprak sahibi idiler. Çiftçinin toprağı yoktu. Bu idare, tamamen ayrı kastlar halinde teşekkül etmiş olan feodal bir idare idi (1).

Kubad zamanında servetin devlet eline geçirilmesi, toprağın devletleştirilmesi için büyük bir dinî hareket yapıldı. Bu teşebbüs bir nevi peygamber rolü oynayan ve o sırada «Mubid mubidan» olan **Mezdek** tarafından yapılmıştı. (2). Fakat kapalı sınıf rejimine karşı imparatorluğun vahdetini temin için yapılan teşebbüs ancak otuz sene devam ederek tekrar feodal sınıf şekline döndü.

(1) Clément Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, «les classes sociales» (P. 169-175). Asiller = azâtân ve büyükler = Wazurgan kralın etrafında toplanıyordu. Bunları temsil eden Wazurg-framâdhâr = Veziri âzâm divanı idare ve devleti temsil ediyordu. Abbasi ve Sâmâni devleti teşkilâtında bunun tesirleri görülür. Asiller büyük mülk sahibi olup eyaletlere hâkim idiler.

(2) Arthur Christensen, *Le règne du roi Kawâdh et le communisme mazdakite*. 1924-25.

Çin — Çindeki arazi sistemi ile eski Mısırın muayyen bir devri Mezooptamya, Eski Amerika, Selçuki ve Osmanlı arazi sistemleri arasında büyük bir benzeyiş vardır. Vakıa Çinde de bu sistem her zaman aynı kalmamıştır. Fakat tarihin büyük bir devrinde Çin az çok sabit iktisadi bir bünye ve bir toprak sistemi arz etmektedir (1).

Çinde aile içinde bütün mallar büyük oğula, memlekette de bütün arazi hükûmete aitti. Ferdlerde yalnız irsî bir istifade salâhiyeti vardı. Bununla beraber bir nevi zaamet usulü 4-12 asırlarda Çinde hâkim olmuştur. Bu usulde Çinli «ziraat obası» meydana gelmiştir ki, her «oba» muayyen bir toprak üzerinde içtima eden sekiz aileden mürekkep bir guruptur. Bunların toprağından bir kısmı vücudu sağlam ferdler arasında müsavi olarak taksim ve ziraat edilir. Son zamanlara kadar çiftçi, obaya bağlı sayılarak başka yere yerleşmek iktidarı yoktu. Obanın ferdleri karşılıklı olarak birbirine yardıma mecbur ve müşterek bir mesuliyete tabi idiler.

Bütün imparatorluklar arasında türk arazi sistemine en yakın olanı Çin imparatorluğunun sistemidir. Bu memleketin ilk defa Türkler tarafından zaptedilmiş olması, ve muhtelif devirlerde gene Türk istilâlarına maruz bulunması, bunda âmil olsa gerektir.

4200 sene evvel arazi devletin idi. Çoğalan ailelerin etrafa yayılmaları, gittikleri yerlerde toprağın köy camaatine veya aileye mahsus olarak tasarruf edilmesini doğurdu. Bilhassa Sarı ırmak taşmalarına karşı müşterek tedbirler alınması zarurî olduğundan, o mıntakada müşterek tasarruf ususlü kuruldu. Hanedanın, onun dayandığı büyük reislerin nüfuzu artınca bunlar ahalinin toprağına göz dikerek malikâneler elde etmeğe kalktılar. Bu suretle bir mücadele devri başladı.

Nihayet reisler şahsî temellük, yani malikâne usulünü, Roma kanununun şidetinde müsavi bir şiddetle, vazettirmeye muvaffak olduklarından, 2100 sene evvel Çinde feodalite teessüs etti. Milletin büyük

(1) M. Granet: *La Civilisation chinoise*, 1929 (P: 100-158) - Félix Sartiaux: *La Civilisation: Développement et apogée des grands empires*, 1928 (p: 105106, 115-119). Von O. Franke: *Zur Beurteilung. des chinesischen Lehnswesen*, 1928 - Granet, imparatorluğun derebeyliği ortadan kaldırmak için bir nevi askerî silsileli meratibe dayanan yeni merkezî zadegânlığı nasıl teşkil ettiğini anlatıyor. İmparator Wou'nun yaptığı reformlar iktisadî ve siyasî bir çok inkılâpları hazırladı: Feodallar zamanında zanaatkârlar ve tüccarlar şehrin dışındaki Faubourg'larda yaşıyorlardı. İmparatorluk şehirleri birleştirmekten evvel zanaatkâr sınıfının devlette bir rolü olduğu görülmüyor. İmparatorluğun en mühim hâdiselerinden birisi bunları tevhit ederek yekpare bir korporasyon sınıfı haline getirmesi olmuştur. Çin, bu suretle mîrî toprak üzerindeki askerî zadegânlığa ve korporasyona dayanıyordu. (Granet. p: 481-487).

bir kısmı köle derecesine düştü. Fakat çiftçilerin bir kısmı yeni usule itaat etmiyerek toprağı zategândan kurtarmaya çalıştılar. Bir müddet sonra imparatorluk zategâna karşı çiftçiler tarafını tutarak Milâdın dokuzuncu senesinde bütün toprak hükûmetin mülkü ilân edildi. Malikâneler zaptedilerek her çiftçiye 70 dönüm genişliğinde toprak verildi. İşleri bozulan ticaret ve sanat erbabının çiftçiliğe dönebilmelerini temin için onlara da tarla ayrıldığı gibi, «herkesin ekmek veren şeyi muhafaza edebilmesini» temin için de arazi satılması mennedildi. Bununla beraber, az sonra zategân malikânelerini ahaliden kurtardılar.

1500 sene evvel Çindeki içtimaî muvazene tekrar bozularak feodalite ile beraber cemaat teşkilâtı da inhilâl ettiği için, tasarruf tarzında da değişiklik oldu. Herkese, satmak, rehine vermek ve miras bırakmak hakları ile arazi verildi. Fakat ticaret ve sanayi sayesinde servet kazananlar toprak satın aldıklarından malikâneler yeniden teessüs etti. Çiftçi sınıfı bu sefer zategân yerine geçen zenginlerin nüfuzu altına girdiler. Bunun neticesi olarak, sık sık isyanlar, yani eski ve yeni usul taraftarları arasında mücadele başladı.

1069 da [yani Alp Arslanın Malazgird muzafferiyetinden iki sene evvel] Çin başvekili Van - Gan - Çe o zamanki içtimaî şekli bozarak, neşrettiği bir emirname ile şahsî tasarrufu kaldırdı. Bu suretle toprağı yalnız devletin mülkü haline getirip toprak mahsullerini işliyenler arasında müsavi olarak tevzi etti. Herkese iş ve gıdasını temin vazifesini üzerine alan hükûmet sanayii de idaresi altına aldı ve sermayelerini beş sene zarfında teslim etmeğe sermayedarları icbar etti.

Van - Gan - Çe, bu vazettiği usulü, bazı yüksek memurlarının ve malikâne sahiplerinin muhalefetine rağmen, bir müddet sükûnetle tatbik ve muhafaza etti. Fakat bu usul gerek halkın, gerek malikâne sahiplerinin arzularına uymadığı gibi, tevzi ve mürakabe memurları adile yeni bir tahakküm sınıfının türemesine sebep olduğundan, 15 sene sonra imparatorun vefatı ile gene eski hale döndü.

300 sene kadar sonra Cengizin torunu Kubilây han Çini tamamen zaptederek payitahtı Karakurum'dan bugün Pekin denilen Hanbalığ'a nakil ve yeni bir feodalite tesis ederek, Mogol beylerine elli bin, yüz bin dönüm genişliğinde malikâneler tefviz etti. Göçebe kabile reisi olan Mogol beyleri Kubilây hanın vefatından sonra bu malikâneleri mer'a yapmaya ve ziraati mennetmeye kalkıştıklarından, bu usul yavaş yavaş zayıflıyarak Mogolların çekilmesinden sonra terk edildi.

Mazideki bu muhtelif şekiller Çinde az çok mevcut olmakla beraber, asıl devlete ait arazinin ailece tasarruf edilmesi usulü hâkimdi. Aile reisi toprağını satabilir, rehine koyabilir, fakat aile ferdlerine danışmağa mecburdur. Vefatında toprak oğulları arasında taksim edilir,

onlar da birer aile reisi olur. Çiftçi tarlasını ekmeğe mecbur olup, üç sene ziraat etmediği tarlayı devlet geri alır. Boş toprağa her çinli yerleşebilir ve bir müddet vergiden affedilir. Çinin bu arazi hükümleri bakımından eski Sümmer, Hitit, Selçuk ve Osmanlı imparatorluklarına ne kadar benzediği açıkça görülüyor. Hatta Çin kanunlarının Avrupa-lılaşması toprağın devlete ait olması fikrini değiştirmemişti ki, bunu tanzimattan sonraki vaziyetimize kıyas etmek kabildir.

Roma :— Cümhuriyet devrinde Roma, zaptettiği araziye zadedân arasında taksim ediyordu. Fakat bu toprağın yalnız tasarrufu değil, **doğrudan doğruya rakaba'sı** [temellük hakkı] da bu ailelere ait olduğu için, buradan çok geniş ve şiddetli arazi hukuku doğdu (1). Zadedân tedrici olarak büyük malikâneler kurdular ve çiftçi sınıfını köle haline getirdiler.

İmparatorluğun ilk zamanlarında, merkezde mukaveleyle dayanan ziraat usulü bir müddet galebe eder gibi göründise de, Roma hemşerisi unvanını haiz bir çok **yarıcı**, çiftliğini bırakıp şehirlere hücum ettiler (2) ve yerlerine, maişetleri pek ucuza mal olan köleler getirildi. Bunlarla rekabet edemiyen tarla sahipleri de Romaya muhacerete başladı. Köyler boşalmaya yüz tuttu. Hicret cereyanının önüne geçilemedi. Çünkü buğdayın ucuzlaması köyde rençbere ağır geldiği halde, Romada bilâkis hoşuna gidiyordu. Tarlasını zengin komşusuna satan Romaya kaştı. Ve artık köyüne dönmedi. İstihsal zayıfladıkça istihlâk merkezi büyüdü. Bu suretle büyük emlâki olanlar arazilerini gitgide

(1) Paul Lacombe: L'appropriation du sol, 1921. (174-180). - Mahmut Esat: Tarihi ilmi Hukuk. - G. Legaret: Histoire du développement du commerce, 1 er Sh.

(2) Büyük askerî yollar eyaletleri Romaya bağlıyordu. Roma iktisadî, askerî bir hâkimiyetle başlayarak *bir dil, bir kanun, bir mikyasa ve bir para vahdeti* teminine doğru gidiyordu.

Fakat Romada eyaletler siyasi noktadan ne kadar kuvvetle merkeze bağlı ise, istihsal bakımından o kadar ayrı idi. Her mıntaka adeta kendi kendini besliyordu. Fakat bu *ademi merkezî* bünyeye rağmen onun yine iktisadî bir bütün olmasını temin eden, mıntakaları merkeze bağlayan bir ticareti vardı. Her taraftan mahsuller merkeze geliyor ve mukabili geri gitmiyordu. İmparatorluk, kendi kendisine kâfi iktisadî bir bütün teşkil ediyordu. Kapalı bir gümrük sistemi büyük bir varidat membaı idi.

Romada iktisadî hayatın temeli, bütün devamlı imparatorluklar gibi ziraat idi. Roma büyük bir pazardı, fakat her şeyden evvel bir istihlâk merkeziydi. Pateryarkal aile hayatını besliyen kapalı ev sanayii sıkıdan sıkıya devletin nezareti altında bir corporationlar mecmuu vücuda getiriyordu. İmparatorluğun aile, ahlâk ve devlet kuruluşu bu pateryarkal *ziraat ve sanayi* bünyesine dayanıyordu.

genişleterek kölelere işlettiler. İtalya, içinde bir tek hür adam bulunmayan **kulluk** (latifundia) malikânelerile doldu.

İmparatorluk bununla mücadeleye çalıştı. Fakat muhtelif teşebbüslerde önüne geçemedi. Malikâne sistemini devlet arazisine iade için yapılan teşebbüsler, Mısır, Mezopotamya, Çin, ilâh... daki gibi neticeleri doğuramadığı için tedricen imparatorluk parçalanmaya başladı. Bu parçalanma, imparatorluk sistemi bakımından inhitat sayılır. Çiftçi sınıfının hukuku bakımından da böyledir: köylünün vaziyeti gittikçe fenalaşmıştır. Fakat devamlı istihsal ve sermaye birikmesi ancak bu suretle mümkün oldu. İmparatorluk sistemi içerisinde bir nevi **ictimai adaletsizlik** doğuran ve onu inhilâl ettiren bu hadise, yeni bir sistemin temelini teşkil etmiştir ki, diğer imparatorluklardan Romayı ayıran en mühim vasıf budur. Müsait şartlar içerisinde inkişaf eden bu yeni sistem Garb derebeyliğini, serbest şehirlerini ve Garb iktisadî bünyesinin esasını kurdu (1).

Bizans :— Muhtelif askerî istilâlarla teşekkül ve devam etti. İstihsalî zayıf mıntakaları bu suretle birbirine bağladı. Bizans cemiyyetinde askerî vaziyete üstün hiç bir vaziyet yoktu. Askerin her hususta imtiyazları vardı. Ordu isyanları, hassa ve ücretli askerlerin hükümdara karşı hareketleri, mıntaka ordularının merkezden ayrılışı bundan ileri geliyor.

Ziraat askerî sınıfı besliyordu. Ordu toprağı elinde tutuyor ve çiftçiye himaye ediyordu. Korporasyondan sonra imparatorluğu tutan bu idi. Eyalet halkının büyük bir kısmı toprakla meşguldü. Toprak vergisi (dîmes) varidatın mühim bir kısmını teşkil ediyordu.

Bizansta toprak vaziyeti başlıca iki tekâmül geçirmiştir: 1) Romada olduğu gibi harbler serbest küçük mülkiyeti mahvederek, büyük arazi sahiplerinin tagallübünü tedricen artırmıştır. 2) Çiftçi cemaatleri halinde bulunan serbest köylü, efendisinin toprağında çalışan köleler haline gelmiş ve bulundukları toprağa bağlanmışlardır (1).

Fakat Bizans, bu parçalanma tehlikesine karşı bir çok aksülâmeller yaptı, geçen makalede gördüğümüz gibi, bu aksülâmeller:

a) Altı, sekiz ve dokuzuncu asırlarda «fakirler» in küçük zirai mülkiyetini «kudretliler» in tagallübüne karşı himaye,

b) Sekizinci asırda imparatorların köy kanunları neşrederek, köylüye nisbî bir rahat ve kasabalara daha fazla hürriyet vermeleri şeklinde oldu.

(1) Romada arazi teşkilâtı ve imparatorluğun iktisadî bünyesi için Léon Homs'un (Italie primitive et l'imperialisme romain) i ile J. Toutain'in (L'économie antique) ine müracaat.

(1) Ch. Diehl: Byzance, Grandeur et décadence.

Fakat bu gayretler daima muhitin yeni hareketleriyle karşılaştı. Muhtelif devirlerde bir taraftan köyden şehire hücum, köylünün fakirleşmesi, ve büyük mülk sahiplerinin tagallübü; diğer taraftan merkezin buna karşı mukavemeti, malikâne sisteminin kırılması ile rastlaşıyoruz. Asırlarca süren bu karşılıklı hareket zaman zaman imparatorluk arazi sistemini veya derebeylik muvakkat zaferini doğurmuştur.

Altıncı asırda köyler boşalıyor, ziraat terk ediliyor, halk büyük şehirlere doluyordu. 12 inci asırda köylüler şehirlere sığınmak için tarlalarını terk ediyorlardı. Vergi yükünden kaçmak için, bir çokları yabancı memleketlere geçiyorlardı. Fakat muhtelif devirlerde tekerrür eden bu hadiseye, malikânelerin büyümesine, mıntaka isyanlarına rağmen Bizans, Romanın akıbetine maruz kalmadı. İmparatorluk ancak istilâ ile parçalanarak (Selçukî, Osmanlı gibi) yeni imparatorlukların teşekkülüne zemin hazırladı.

Abbasi Halifeliği: — İslâm imparatorluğu da - umumî hatlarında - aynı karakteri gösterir. Birinci safhada zaptedilen arazi malikâneler halindeki askerî reislerin eline geçti. Abbasiler zamanında köyler halife, akrabaları, yahut vezirler, ilâh... gibi nüfuz sahiplerinin elinde bulunuyordu. Hazreti Ömer, harbe daima hazır olmak için İslâmları ziraatten ve köy sahibi olmaktan mennetmişti. Fakat bu memnuiyet çok devam etmedi. «Humsu ganaim» le vücuda gelen «beytülmal» kuvvetlendiği gibi, harblerin yağmasile de muharibler arasında servet sahibi bir sınıf meydana çıktı. İslâm idealizmi bu suretle Arap emperyalizmi şeklini aldı. «Yukatilûne fi sebilillah» ayeti yerine «yukatilûne alâ tamaaüddünya» ayeti hüküm sürüyordu. Zübeyr bin Avam 52 milyon dirhem ve Talha bin Übeydullah 30 milyon dirhem servet bıraktılar (2). Fakat bu yeni teşekkül eden sınıf hakikî ve müstahsil bir burjuvazi değildi. Servetini zaptedilen zimmî memleketlerinden alınan cizye, haraç (3)' gibi vergilere ve harblerin temin ettiği ganimetlere borçlu idi.

(2) Goldziher, Le dogme et la loi de l'İslâm; l'ascétisme. - Henri Massé: L'İslâm, 1937: La guerre sainte (dijihad) et le régime des terres conquises.

(1) Haraç hakkında tafsilat Van Berchem'in (La propriété territoriale et l'import sous les premiers califes, 1886) adlı eserinden naklen Ülkü mecmuasında (s. 62-63) Ömer Barkan tarafından verilmiştir. Muharrır, İmam Maverdi'nin «El-ahkâmüssultaniye» sile, İmam Ebu Yusuf'un «Kitabülharac» ını bu bahis için esas teşkil etmektedir. Maverdi'nin kitabında on üçüncü fasıl cizye ve haraca aittir.

Ömer Barkan; İbrahim Halebi'nin *Mülteka* tercümesinden naklen şu satırları yazıyor: «Her memleket ki kahren fethola. ve ehli ol memleket ve arazi üzerine karar kılma ve yahut sulh oluna. Mekken gayri ol makul

İstimar ve istihsal kuvveti olmayan bu servet kolaylıkla dağılabiliyordu. Bundan dolayı harbler nihayet bulduğu zaman bütçe muvazenesi kayboldu ve varidat gittikçe ağırlaşan dahilî tazyikten ibaret kaldı.

Abbasîler Emevîlerin yerine geçince bütün mülk ve toprağı onların elinden aldılar. Ve bu **müsadere** yeni devletin kurulmasını temin etti. Bu suretle arazi arap olmayanların eline geçti ve bir nevi memuriyet şeklini andıran imparatorluk feodalitesi teşekkül etti. İslâm kanununa göre toprağın mülkiyeti imamı müsliminin idi. Bazı müstesnalardan maadası devlete aitti. Hükûmet hasılatından hissesini alır, halk toprakta kiracı gibi çalışırdı. Fakat fiilen imparatorluk yeni bir derebeyliği kurmuştu; vergiyi keyfî olarak onlar topluyordu. Köylü, memur ve mütegalibe elinden kurtulmak için köylerini halife, akrabası veya valiler namına yazdırmağa başladılar. İlca adile tanılan bu muamele üzerine, asıl köy sahipleri kiracı çiftçi derecesine indi. Mal sahibi olarak saray ve mensublarından ibaret yeni bir sınıf meydana çıktı. Nihayet köyler tamamen bu sınıfın eline geçti. Bu suretle arazi «**emlâki sultaniye**» halini aldı (1).

arazinin cümlesi *haraciye*dir. Amma arazii Mekkei mükerrreme *öşriye*dir. Kıyas bu idi ki Mkkei mükrrreme dahi kahren fetholunmuştur, haraciye ola. Lâkin Nebi aleyhisselâm terk edip haraç vaz eylememiştir.»

(1) Corci Zeydan: Medeniyeti islâmiye tarihi. Mütercimi: Zeki Mağamiz.

Fıkhin esaslarına göre insanın yer yüzündeki *hürriyeti* prensipi, bütün eşyayı serbestçe tasarruf etmesini, yani *ibahe* prensipini doğurur. Bütün eşyanın bütün insanlar için mübah olduğunu kabul etmek, hususî her nevi tasarrufu haram addetmek demektir. Bununla beraber fıkha göre bazı şartlar altında bu mümkün olabilir ki, bu da *mülkiyettir*. Bu istisnanın illeti, yani onu meşru kılan Allahtır. Şu halde Allah mülkiyetin *illeti failesidir*. İnsan akli mülkiyet hükmünü vermekten âcizdir. İnsan akli ancak hasselere dair hüküm verebilir. Hasseler ilâhî fiilleri tesbite muktedir değildir. Bununla beraber bir şeyin *mübah* mı, yani umumî tasarrufa mı ait olduğu, yoksa *mülk* mü olduğunu tayin etmek çok ehemmiyetlidir; çünkü böyle bir tefrik bizi *zulüm* işlemekten koruyacaktır. Molla Hüsrev bunu şu suretle ayırmayı teklif ediyor: «Her hükmün bir vesilesi vardır. Hakikî illet yalnız Allahtır. Fakat onun vesile illetleri muhtelif olabilir. Meselâ bey'in temellüke, cürmün kısasa vesile olduğu gibi.»

Fıkıh, iki türlü tasarruf ayırıyor: 1) Tasarrufu fiilî; 2) Tasarrufu kavli. İkincisi bir *akid* (mukavele) ile kaını olup asıl mülkiyet bu suretle meydana gelir. Fıkıh toprak mülkiyetinin doğuşunda ilk işgali vesilei illet olarak kabul etmektedir.

(Ebülhasan Ali ibni Mahmud ibni Hüseyin-el-Pezdevî: Keşfül'esrar - Abdül'aziz Buhari'nin şerhile beraber 1308 de İstanbulda basılmıştır. Molla Hüsrev adile meşhur Molla Mehmed bin Feramürz: Mir'at. İstanbul tabı, 1309. Adud-ed-Din el İcî. Mevakıf şerhi Seyid Şerif Cürcani ve Hasan Çelebi tarafından. İkincisi İstanbulda 1292 de basılmıştır.)

Vakıa buna karşı **vakıf** ve **mülk** arazi tarzları doğdu. Bu ferdî mülkiyeti imparatorluk sistemine karşı muhafazaya çalıştı (2). Fakat üçüncü asra kadar imparatorluk vahdetini muhafaza etti. Ancak Gaznevilere karşı hilâfeti müdafaa eden Selçuk beylerine «emirülümera»lık verildikten itibaren bir nevi feodalizm başladı. Ve bu suretle Abbasî imparatorluğu Şark ve Garpte muhtelif parçalara ayrıldı.

İmparatorluğun varidatı **Beytülmal** namına toplanan şer'î teklifler [vergiler] den ibaretti ki, bunlar 1) zekât, 2) öşür, 3) haraç, 4) cizye'dir. Zekât maldan % 2,5 verilir; insan başına da senede bir kere **sadakai fıtır diye** verilirdi. Öşür, mahsulün onda birini vermektir, öşür bilhassa ziraat vergisidir. Haraç, istilâ edilen halkın toprağından veya toplanan meyvasından alınan vergi idi. Cizye, müslüman olmayan ve az çok muhtariyetini muhafaza eden memleketlere toptan kesilen vergi idi.

İmparatorlukta arazi başlıca dört kısma ayrılırdı:

1. Emirî topraklar — Rakabası beytülmale aittir. Bunlarda rehin, vakıf, hibe, ilâh... cari değildir. Tarla, çayır, yaylak, kışlak gibi.

2. Mülk topraklar — Köy ve kasaba içindeki arsalar, emiri arazi-den ayrılanlar, üşre ve haraca tâbi olan arazi olup, bunların rakabası eşhasa aitti. Bunlarda vakıf, rehin, hibe, ilâh... cereyan ederdi.

3. Vakıf topraklar — Bu sınıf toprağın rakabası ferdlere ait değildi. Magrıblılar vakfa «habs» diyorlardı. Vakfın rakabası Allaha isnad edilir. Fakat bu mücerred ve itibarîdir. Hakikatte o bir cemaat veya müessesenin manevî şahsiyetine ait olup, onun ihtiyaçlarını temine yarayan **hukukî bir tasarruftur**.

4. Terk edilmiş topraklar ve mevat — Bunlar hiç bir işe yaramadığı için kullanılamıyan sahipsiz arazidir (3).

Abbasî imparatorluğu harblerden kazancını kaybettiği ve hariçle münasebetler azaldığı zaman [Hicrî 4 - 5 inci asırlar] bütün varidat vergilere inhisar etti. Fakat nüfus büyük istihlâk merkezlerine doğru toplandıkça [Bağdad, Fustat, ilâh...] ziraat inhitat etti. Bu inhitatın önüne geçilecek hiç bir şey payılamazdı. Göçebe arab kabileleri Mezopotamya, Mısır ve İranı istimar etmeye muktedir değildi. Kendiliğinden bütün nüfuz imparatorluğa sonradan giren unsurların eline

(2) Bu meseleye ayrıca «Osmanlı saltanatının alt bünyesi» hakkındaki yazımızda temas edeceğiz.

(4) Süleyman Sudi: Defteri muktesit.

geçti (1): ticaret acemler, Babilîler ve yahudilerle, kısmen rumlarda idi. Hassa ordusunu ve ücretli askerleri teşkil eden türkler imparatorluğa hâkim oldular (2).

İspanyol imparatorluğu :— Hindistan yolunun bulunması ve garb monarşilerinin büyük mahreçlere doğru açılmasından sonra [15 inci asır] doğan en yeni imparatorluk İspanyanın Cenubî Amerikada tesis etmiş olduğu imparatorluktur. Çok yakın zamana ait olması ve Gar-

(1) Abbasi halifeliği azadlı kölelere (*Matuk*) dayanıyordu: saray, divan, kısmen hassa ordusu bunların elinde idi. Bundan dolayı Fatımîler zamanında *El-Gujus* gibi Ermeni ve *Cevher, Kâfur* gibi köle hükümdarlar görülmüştür.

Bununla beraber köleliğin ortadan kalktığı ve eski kölelerin mesut bir hayat yaşadıkları neticesi çıkarılmamalıdır. Çünkü bu azadlıların yerini daima fena şartlar altında yeni köleler tutuyordu. (Prof. A. Mez: Orta zaman Türk - İslâm dünyasında köleler. Ülkü mecmuası: Sayı 63).

(2) Binnazariye «Cihadı fisebililâh» mukaddes vazife idi. Fakat hakikatte istilâ ve emperyalizmin vasıtası oldu. İstilânın sonunda *darülharp, darülislâm* haline geliyordu ki, bu imparatorluğun teşekkülünü işaret eder. Harplerden elde edilen ganimetin beşte biri (*humûs*) *beytûlmali* teşkil ediyordu. Muslimlerden *zekât* ve *öşür*, zimmi'lerden *haraç* ve *cizye* alınırdı. Halk tabakalara ayrılmıştı. *Zimmî*'ler askere alınmaz, müslimlerden ayrı bir başlık ve elbise giyerdi. Ata binmeleri ve silâh taşımaları memnudu. Mahkemede şehadetleri makbul değildi. Müslimler de kendi aralarında *şüyuh* ve *mevali* olarak ikiye ayrılmıştı. Fakat Abbasilerde Arap olmıyanlar iktidar mevkiine geçince, bu fark *ümera* ve *halk* şeklini aldı.

İslâm imparatorluğunun büyük istihlâk merkezi Bağdad'dı. Fakat ondan sonra başlıca metropoller *Basra, Kûfe, Fustat (eski Kahire)*, Filistinde *remle*, Irakta *Vasıl*, ve Mutesim tarafından kurulan *Samra* idi. Bu sonuncusu halifelerin istirahat şehri olup Türk ücretli askerleri ve hassa ordusunun hâkimiyetine sebep olmuştur.

Abbasi halifeliği, her ne kadar kısmen ziraate dayanıyorsa da büyük istihlâk merkezi olan Bağdaddaki *korporasyonlar* ondan büyük rol oynamakta idi. Çünkü Abbasilerde yarı müstakil idaresi olan eyaletler o kadar çoktu ki imparatorluğun dayandığı kuvvetli bir ziraat sistemi teşekkül edemedi.

Abbasi bütçesinde varidat membarı: 1) Zekât, 2) Üşür, 3) Cizye ve haraç, 4) Gümrük, 5) Esnaf aidatı idi. Buna karşı masraf da çok büyüktü. Fakat muhtar eyaletler merkezden ayrıldıkça istihlâk merkezinin masrafı devam ettiği için bütçe müvazenesi bozuldu. Her mintakasında ayrı rengi, ayrı hayatı olan bu kadar gayri mütecanis bir cemiyeti bağliyan ve onlara bir dil, bir din, bir kanun, bir para sistedi veren Bağdaddaki imparatorluk geniş bir korporasyon sistemine dayanıyordu. Fustat, Dımışk, ve Endülüs şehirleri onu taklid ediyordu. Gayri mütecanis unsurların karışmasından doğan bu küçük sanayi sınıfı çok büyük bir kapalı esnaf tabakası meydana getiriyordu. Fakat, halifeliğin varidat membarları azaldıkça, bu sınıf düşkünleşerek şehirlerin mahvolmasına sebep olan *ayyarlar, şattarlar, ilâh...* gibi bir çok zümreler doğmasına sebep oldu.

bın müstemleke inkişafının başında gelmesine rağmen bir çok vasıflarile eski imparatorlukların aynıdır. Bu noktadan bilhassa mütalâası dikkate değer.

İspanyolların işi, İspanyol olmayanlar tarafından keşfedilen yeni kıt'aları askerî surette zapt ve istilâ etmek oldu (3). Kâşiflerin arkasından **fatihler** (conquistadores) geldi. Bu yeni altın memleketlerine (Eldorado) müstevliler koşuyorlardı. Her nevi istihsal ve istimar endişesinden evvel yağma arzusu hâkimdi. Bu hücumlar iki nokta üzerinde toplandı. 1) Aztèque kavmile meskûn olan ve dinî (teokratik) bir monarşi ile idare edilen Meksika, ki 1519 - 1522 arasında Fernand-Cortez tarafından zaptedilmiştir. 2) İncas'lar tarafından **ziraî bir sosyalizm** şeklinde idare edilen Perou, Pisare ve Almagro'nun 1532 de başladığı fütuhât galiblerin kanlı vekayii ile 1541 e kadar sürdü.

Fatihlerin askerî kuvvetleriyle, elde ettikleri netice arasındaki nisbetsizlik şayanı hayretti. Kafileler bir kaç yüzer kişiden fazla değildi. Fakat silâh ve cüretle yerlileri tethiş ettiler ve kolaylıkla istismara başladılar. Ve nihayet yerli halk, onlarca tamamen mechul olan at, tüfek, top ve beyaz adamlardan ürkerek teslim oldular.

Yeni dünyanın fethi hususî teşebbüslerle olmuştu. Fakat tamam olunca, devletler bunlara el attı. Fethedilen memleketler ana vatanın mütemmim unsurları addedildi. 1542 de İspanyol İmparatorluğu ilân edildi. Devlet siyasî ve içtimaî noktadan tâbi memleketleri teşkilâtlandırdı. İspanyol imparatorluğu iki hıdivliğe ayrıldı: Meksika veya Yeni İspanya -merkezi: Mexico. Pérou (veya Yeni Kastil) - merkezi: Lima. Kolombiya (veya Yeni Granata) ile Rio de Laplata (merkezi Boenos Ayres) buna katıldı. Bu parçalar Madriddin idare ediliyordu. Devlet kendini bütün bu eyaletlerin yüksek maliki ve mutasarrıfı addetti. (repartimientos). Halk beş tabakaya ve silsilei meratibe ayrıldı. Müstevliler bu mıntakları toptan vergi toplayan askerî memurlarla idare ettiler.

İspanyollar zaptettikleri memleketlere ne ziraî istidadlar, ne de kuvvetli bir teknik tecrübe götürüyorlardı. Meksikanın münbit kısımlarını ekip biçmeyi, eski halkı inkişaf ettirmeyi ihmal ettiler. Madenleri alıp memleketlerine götürmekten başka bir şey yapmadılar. Her tarafta altın ve gümüş arıyorlardı. İstimar endişeleri yoktu. Mıntakaları denize bağlayan, yalnız maktu vergileri toplamak ve madeni ana vatana götürmekle muvazzaf komitelerden mürekkep cebrî ve sathî bir idare idi.

Böyle bir idare bir müddet dünyanın en zengin memleketi haline

(3) G. Legaret: Histoire du développement du commerce.

gelen İspanyanın menfaatine Amerikayı tahrib ediyordu. Fakat aynı zamanda metropol da inhitat ediyordu. Çünkü sanayi ölüyordu, kaçakçılık inkişaf ediyordu. İspanya kendi kazanmış olduğu fazla servetle zehirlendi. İspanyollar bütün mesaiyi bıraktılar: ziraat ve küçük sanayi zayıfladı.

Bu sistem tarihte mercantilisme adile meşhurdur. Mercantilistler paraya yegâne servet şekli nazarile bakıyorlardı: dışarıdan kıymetli madenleri çekmek ve memleketten altın ve gümüşün çıkmasına mani olmak. Bütün gayeleri buydu. Magribilerin (Arablar ve Berberîler) ve yahudilerin tardından beri bir çok sanayi şubeleri ve ziraat inhitata yüz tutmuş, memlekette ancak çok zayıf bir ziraatle iptidaî bir çobanlık kalmıştı. Halk kafiye kafiye büyük şehirlere doluyordu. Bütün el zanaatları süflî ve aşağı görüldü. İspanyada beş milyon nüfustan 625000 i zadegândı. Fakat bu zadegân da toprağa merbut ve müstahsil olmayıp memurlaşıyordu.

Kendi mahsulâtı için satıcı olmaya elverişli olmayan İspanya, binnetice tamamen müşteri bir memleket oldu. Ve harice karşı bu şekildeki tâbîlik her şeyi ecnebilerin eline geçirdi. Ticaret onların eline geçti. Şehir ticareti Avrupalı kolonların, bilhassa fransızların eline geçti. 17 inci asırda Madridde 40000 fransız tüccarı vardı. Mamul bütün eşya Fransadan geliyordu. Bu suretle İspanya Amerikayı istimar etmeksizin istismar etmeğe çalışırken, kendisi bizzat diğer müstamir Avrupa milletlerinin bir istismar unsuru haline geldi.

Selçuk İmparatorluğu :— Abbasî imparatorluğunun parçalanmasından sonra doğan en büyük Türk devleti Selçuk imparatorluğudur. Onun iktisadî bünyesi ve arazi teşkilâtı az çok farklarla Zengiler, Eyu-bîler, İlhaniler, Atabekler, Memlûkler, Anadolu Selçukları ve nihayet Anadolu beyliklerinde görüyoruz (1).

Büyük Selçukiler fethedilen memleketleri fatih kumandanlar, zabıtlar ve asker arasında taksim ettiler. Rakabası devlete ait olan bu toprağın tasarruf hakkını halka, vergisini almak ve idare etmek hakkını da beylere verdiler. **Mukataa** denilen bu teşkilât sonradan bütün türk devletlerinde devam etti (1).

Selçuk imparatorluğu da Abbasiler gibi üşrî, haracî ve emirî olarak üç nevi toprak kabul etmişti. **Mülk** veya **vakıf** toprak, bu emirî

(1) İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu'nun Anadolu beylikleri hakkındaki eserinde bu mukayeseyi yapmaya yarıyacak bazı vesikalar zikredilmektedir. Bunlar Devlet arşivi ve defteri hakanî (tapu) kayıtlarından alınmıştır.

(2) Büyük Selçukilerde mukataa teşkilâtını tesbit eden Melikşah ile veziri Nizamülmülk idi. Nizamülmülkün «Siyasetname» si devet teşkilâtı ile beraber arazi sisteminin de esaslarını tesbit etmektedir.

topraktan ayrılarak bir hizmet mukabili verilmiş veya bir hayır müessesesine, bir vazifenin yapılmasına tahsis edilmişti. Hazineye girecek varidat bir hizmete karşılık olarak beylere veya büyük memurlara verilmişti.

Bundan dolayı Selçukilerde toprak **ikta'** denilen **has** ve **tımar** ile, **mülk** ve **vakıf** nevilerine ayrılıyordu. Esas itibarile bunun en mühim kısmını rakabası devlete ait olup ziraati halka ve idaresi beylere bırakılmış olan **has** ve **tımar** teşkil ediyordu. Ordu bunlara istinad ediyor ve bunlar tarafından besleniyordu.

14 ve 15 inci asırlarda şehirli ve köylü olan halk tabakaları arasında bariz fark yoktu. Şehirli mülk sahibi olabilmek itibarile köylüye nisbetle daha serbestti. Köylüye gelince, işlediği toprak onun mülkü değildi. Toprak devlete aitti. **Reaya** burada muvakkat tapu ile bulunuyor ve toprağı işlediği müddetçe oğulları ve torunlarına intikal etmek şartile kendisine dokunulmuyordu. Köylü işlediği toprağın öşür ve resmini devlet hazinesine verecek yerde devletin tayin ettiği bir sipahiye veya emîre, yahut mülk sahibine, vakfın **mütevellisine** verirdi. Bazı köy halkı bir kısım vergisini vakfa, bir kısmını tımarlı sipahiye verirdi. Bu esasa göre reaya başlıca **ikta'** reayası (tımara, zeamet, has), **vakıf reayası**, **malikâne reayası**, veya bunlardan ikisinin **müşterek reayası** olmak üzere dört sınıfa ayrılıyordu (1).

Bu tasnif de gösteriyor ki Selçuk imparatorluğunda arazi sistemi her zaman aynı vaziyeti muhafaza etmemiştir. Çok muhtemeldir ki orada da devlete ait esaslı arazi sistemi ile malikâne sistemi mücadele etmiş ve zaman zaman bu ikincisi galebe etmiş olsun.

İran Şahlığı :— Safevîler zamanındaki şiî İranda bütün topraklar **zıllullah** (Allahın gölgesi) adını taşıyan şahın idi (1). Şah her vakit, fatihlik hakkile, işlenen yerlerin yegâne sahibi olmuştur. Nazarî olarak memleket onun çiftliğidir. Oradan istediği ve tayin ettiği kadar gelir alabilir. Hakikatte ise, iş bu esas üzerinde cereyan etmemiştir: Allahın emrile şah, toprak mahsulünün, mümin şiîler ihtiyacı için sarf edilmesine mecburdur. Bu surtle, şeriata göre, asıl toprağı tasarruf eden şiîlerin dinî icma'larıdır.

Bundan dolayı İranda esas itibarile toprak hususî mülkiyet olamaz. Şah bütün boş yerleri, dinç adamların istifadesine verebilir ve

(1) İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri. 1937 Ankara (S. 99-103).

(1) Revue du Monde musulman, 1910. Michel Pavlovitch: «La Situation agraire en Perse à la veille de la révolution» - Ve oradan naklen: M. Pavlovitch S. İraneskî nin «İran istiklâliyet mübarezesi uğrunda» adlı Türkçe eserinden,-926.

lâzım oldukça vermelidir. Bu adamlar da kira ile aldıkları yerleri imar etmelidirler. Toprağın mutasarrıfı olan (han), diğer islâm ülkelerinde olduğu gibi, mahsulün onda birini şaha vermelidir.

Şeriata göre bu onda bir yegâne kanunî vergidir. Onda birini de kendi için ayırıp gerisini çiftçilere bırakır. Bu hanlar (toprağın mutasarrıfları) hükûmet memuru ve işletilen toprağın idarecisi ve hâkimi gibi idiler. İşlenmeyen topraklarsa geri verilir ve şahın idaresine bırakılırdı. Şeriat kanunları, dinî icmâ uzuvları olan ekincilerin de hakkını tayin ederdi. Köylülerin işlettikleri toprak üzerinde bozulmaz hakları vardı. Müşterek içtimaî işlerin tanzimi bir dereceye kadar hanın iradesine tabidi. Bununla beraber, şeriata göre, şah toprağı hana vermekle veya toprak vergisini hanın iradesine bırakmakla elini bu işlerden çekmiş değildi. O, mülkiyet hakkının esasını kendinde saklayıp, ancak topraktan istifade hakkını hanlara vermiştir. Şah, Allahın emrile sahib olduğu bu irade sayesinde, şartlara uygun hareket edilmedikçe, verdiği toprağı geri alabilir.

Aynı suretle han da köylüye vermiş olduğu toprağı, **keyfi istediğı vakit** geri alabilir. Köylüler şeriat kanunlarına göre serbest olup oturdukları yerleri değiştirebilirler. Ve kendi köylerinden başkasına tamamen göçebilirler. Bununla beraber, bir dereceye kadar, kendi hanlarına tabi olmalıdırlar. Mülkî hâkimiyet hanların elindedir. Bulundukları mıntakada askerî reislik te onların elindedir. Bunlar şahın ilk daveti üzerine muayyen miktarda silâhlı ile orduya iştirak etmeleri icabeder.

Görülüyor ki İranın orta çağda hâkim olan çiftçi sınıfına ait kaideler, esas itibarile, Avrupa feodalizmindeki kaidelerin aynıdır. Victor Bérard'a göre o zamanki İran ile Karolenjiyenler arasında bir mukayese yapmak lâzımdır. Charlemagne'ın imparatorluğu bir çok mülklere bölünmüştü. Bunlardan bazısı, mülkî tamamiyete malikti; bazısı merkeze tabidi. Kırılın hukuku daima bu mülklerden istifade eden şahısların üstünde idi. Bunların bazısı mülkü öz malı gibi alır, bazısı da yalnız ondan istifade ederdi. Yani bazısı sermayeden, bazısı kira hakkından (rente) istifade ederdi. Şu farkla ki, Garbda, suzerain ile vassal arasındaki mukaveleler kuvvetlendikçe, yani vassal kendi kendini suzerain'e tanıtmaya ve devamlı bir surette tanıtmaya muktedir oldukça, bu silsilei meratib nihayet **yukarı'nın aşağıya** ait devamlı ve kaldırılamaz bazı hakları kabul etmesine sebep olmuştur ki, işte bütün imparatorluklar ve hususile Selçukî, Safevî, Osmanlı imparatorluklari Garb derebeyliğini ayıran mühim nokta da buradadır. Osmanlı devrinde göreceğimiz yukarıdan aşağıya birkaç nüfuz teşebbüsü daima yarıda kalmıştır.

H a m i ş :

Mıntakaların kendi kendine yetmemesi yüzünden merkeze bağlanışının, parçalanma meyline rağmen, imparatorlukları devam ettirdiğini söylemiştik. Kendine yetmemek istihsal kifayetsizliğinden geliyor. Bu hâdise, imparatorlukların devamında **coğrafî âmil**'in rol oynadığı fikrini uyandırır. Vakiâ İranın, Bizansın, Çinin - birçok parçalanma tehlikelerine ve istilâlara rağmen - binlerce sene aşağı yukarı aynı hududları muhafaza ettiğini görüyoruz. O suretle ki imparatorluk parçalanmış olsa bile, yeni bir istilâ ile vücuda gelen yeni imparatorluk - aşağı yukarı - aynı hududlara kadar yayılarak tekrar kat'î şeklini alıyor: Her yeni istilâ Çinde aynı parçaları birleştirerek eski hududu bulmuştur. İran İmparatorluğu Makedonya, Part, Arap, Türk ve Mogol istilâlarında - az çok - aynı hududları muhafaza etti. Bizansın yerine geçen osmanlı saltanatı, halefinin senyörlerinden pek fazla ileri gitmedi. Irak, Suriye, Mısır ve Şarkî Anadolu birkaç sene içinde, bir iki meydan muharebesile ele geçti. Bunu temin eden, yani imparatorluk tarihindeki **cihangir**'leri yetiştiren içtimaî âmil, feodal sistemdeki bu muhtelif mintakaların iktisadî bünye bakımından ayrı yaşamaya kudretsiz olmalarıdır.

Bununla beraber Irak ve Mısır ilk büyük medeniyetlerin doğduğu memleketlerdir. Fir'avunlar zamanında Mısır büyük bir istihsal sahasıydı. Bütün ticaret yolları oradan geçiyordu. Fakat beynelmilel münasebetler genişliyerek mübadelenin sıklet merkezi Anadolu ve Adalar denizine geçtikten sonra Mısır ve Irak ehemmiyetlerini kaybettiler. Daha geniş bir mübadele sahasına bağlanmağa mahkûm birer **mintaka** haline geldiler. Müstemlekeleşen eski imparatorlukların büyük endüstri memleketleri karşısındaki vaziyeti de bunun aynıdır.

Bundan anlaşılır ki - kutuplar ve hattı üstüva gibi - her türlü inkişafa mâni tabiî şartlar bir tarafa bırakılacak olursa, **coğrafî âmil** ancak tarihî vetire içinde oynadığı role göre kıymetlenir. Muayyen bir istihsal sisteminde ve mübadelenin muayyen bir derecesinde **merkezî** rol oynayan bir memleket, daha yüksek bir istihsal ve daha geniş bir mübadele sisteminde ancak **tâbi bir mintaka** rolünü oynayabilir. İrana tâbi olan Horasan, Fars, Azerbaycan, ilâh... Bizans veya Osmanlıya tâbi olan Irak, Suriye, Mısır, Balkan mintakalarının asırlarca müddet muhtar veya yarı muhtar idarelerine rağmen, emperyal - feodal istihsal tarzı devam ettiği müddetçe merkeze bağlı kalması bundan ileri geliyor.

Bir mektup

— Sabahattin Eyüboğlu'na —

Azizim,

«Yeni Türk san'atkârı yahut Frenkten Türke dönüş» (1) yazınız alâka ile karşılandı, uzun münakaşalara kapı açtı. Bu mesele çok ehemmiyetli, bugünkü sanat ve edebiyat meselelerimizin belki en ehemmiyetlisi olduğu için, zannederim daha uzun zaman halledilemeyecek, daha uzun zaman kapanmıyacaktır. Türk sanatkârının kendine dönüşü, kendini buluşu, avrupaî Türk sanatının kurulması... Denilebilir ki yıllardanberi - yaratıcı, nazariyeci ve münekkid - hepimiz buna çalışıyor, bunun yolunu araştırıyoruz. Siz o yazınızla meseleyi daha açtınız; dolayısıyla değil, doğrudan doğruya onu ileriye sürdünüz ve bir yol gösterdiniz.

Esasta, sizinle **tamamile** beraber olduğumda şüphem yok. Bunu, sizin yazınıza edilen itirazlar karşısında duyduğum... nasıl söyleyeyim? «asabiyet» ten anlıyorum. «Hayır, diyorum, Sabahaddin Eyüboğlu'nun asıl söylediğini anlamamışlar. Yürütülen tenkidlerin en kuvvetlileri bile ancak yana, hem de hayli uzağa gidiyor». Bu da size itiraz edenlerin, belki bile bile, belki bilmeden, sadece satırları okuyup onların arasındakini görmeğe çalışmamalarından geliyor. Siz, her şeyden evvel, bir takım iddialara karşı çıkıyorsunuz, onlardaki insafsızlığı gösteriyorsunuz. Meselâ yazınızın, divan edebiyatına temas eden kısmı, iyi anladım, o edebiyatta hiç bir canlı meziyet görmiyen, onu topyekûn kapatmak isteyenlere karşı bir cevaptır. Fakat sizin: «Divan edebiyatı ruhuna, nizamına dönelim» demek istediğinizi sananlar da oldu.

Yazınızı okurken sizinle beraber olduğumu yine hissediyorum. Fakat bir çok yerlerde ben de itiraz etmek ihtiyacını duyuyorum. Biliyorum ki benim itirazlarım da daima esasa aid değildir, daha ziyade teferruat üzerindedir; fakat söylenilmesinde - bazı noktaların aydınlanması için - faide olduğunu sanıyorum. Yazınızı beraber okuyalım.

Diyorsunuz ki: «Yeni Türk san'atkârı Avrupaya frenk hayranlığı ile gidip Türk hayranlığı ile dönen adamdır.» Yani Frengi taklidden

(1) İnsan, sayı 1.

vaz geçmesini söylüyorsunuz. Zaten, sizin için, «san'at eseri bir şahsiyetin ifadesidir. Halbuki hayran adamın şahsiyeti yoktur.» Bu fikri, bu şekilde kabul edemiyeceğim. Şöyle söyleyeceğim: «Şahsiyet sahibi adamın, tamamilе taklid edecek kadar hayran olmasına imkân yoktur. Hayran olsa, taklid etmek istese bile şahsiyeti onu, hayran olduğundan başka bir şey yaratmağa sevkeder.» Fakat böyle olunca, şahsiyet sahibi yeni Türk sanatkârı için, Türk hayranlığı gibi Frenk hayranlığı da zarsızdır. Şahsiyeti onu taklidden ister istemez uzaklaştıracaktır. Racine, Yunanlılara hayran olmasına, onları taklid etmek istemesine rağmen, onlardan başka bir şey yaratmıştır.

İtiraf edeyim ki yeni Türk sanatkârına Frenk hayranlığını menetmenizden ziyade onu Türk hayranlığına mecbur tutmanız beni düşündürüyor. Türk hayranlığı, yani Türk sanatine hayranlık, bedîî ananeperestlik... Biliyorum ki bunu bilhassa Frenk hayranlarına, Frenk mukallidlerine sinirlendiğiniz için söylüyorsunuz; fakat sadece Türk hayranlığı ile çalışınlar, Türk mukallidleri daha mı iyi?... Hayır, azizim, bizde Frenk mukallidlerini de, Türk mukallidlerini de soğuk kılan, hayranlıkları, taklidleri değil, şahsiyetsizlikleridir.

Teklifiniz, Fransız symbolistlerinin İngiliz ve Alaman edebiyatları hayranlığına karşı koymak için teşekkül eden «Ecole Romane» in programını hatırlatıyor. Onlar da, aşağı yukarı, «Alamandan, İngilizden, Fransızdan dönüş» demişlerdi. Bütün o cereyan ne verdi? Bazı dostlarının veya fırka adamlarının gürültülerine rağmen Raymond de La Tailhède, Francis Du Plessis, Ernest Raynaud, Charles Maurras (1) gibi şairlere fransız şiirinde bir mevki vermek kabil değildir. Kalıyor Jean Moréas... Şüphesiz çok kıymetli bir şair; fakat dikkat edin, Fransız değil, Atinalı Yani Papadiamantopulus Fransıza dönmüyor, Fransıza gidiyor; kendi milletinden başka bir millete hayran olduğu, onun edebiyatını - diline varıncıya kadar - taklid etmek istediği için büyük bir şair oluyor. Yani hayranlık, taklid, şahsiyetinin inkişafına mani değil... O halde hayran olup taklid mi edelim?

Öyle bir şey söylemiyorum. Zaten siz çok iyi bir misal almışsınız: Yahya Kemal... Yahya Kemal'in Jean Moréas'ı sevdiği, bir sanatkâr, bir şair olarak ondan feyz aldığı muhakkaktır. Fakat bu bakımdan Yahya Kemal, Jean Moréas'ın tam aksidir: Jean Moréas Frenk hayranlığında kaldığı için, Yahya Kemal ise Frenk hayranlığından döndüğü için büyük şair olmuştur. Demek ki o hayranlıkta kalmak da, ondan dönmek de... Şuna varmak istiyorum: Yahya Kemal, Frenkten Türke döndüğü için değil, Türk hayranlığı için değil, şahsiyet sahibi olduğu

(1) Ch. Maurras'ın bir siyasî muharrir olarak kıymetini, tesirini inkâr etmiyorum ancak şair Maurras'tan bahsediyorum.

için büyük sanatkâr, büyük şairdir. O, Frenk hayranlığında Cenab Şahabeddin'den ileri gitseydi, frenkkârî soneler yazıp Fuzuli'ye, Nedim'e istihfafla baksaydı, yani bugünkü fikirlerinin tam aksini besleseydi yine büyük bir sanatkâr, büyük bir şair olurdu. Siz de, benim gibi, onun şiirlerini hazla okuduğunuz, onlarda eski dil örtüsüne bürünen yeniliği duyduğunuz için bu güzelliklerin hikmetini, Yahya Kemal'in şiir, sanat nazariyelerinde arıyorsunuz ve bütün sanatkârlarımıza onun yolunu tavsiye ediyorsunuz. Sanatte her yol ancak bir kişi içindir dostum.

Yahya Kemal niçin Frenk hayranı kalmamıştır? O, Avrupadan döndükten sonra da «alafranga» olabilir miydi? Denilebilir ki her yeni sanatkâr, kuvveti nisbetinde, etrafına karşı kor. Yahya Kemal Avrupa'dan döndüğü zaman Türk edebiyatına Hâmid, Fikret, Cenab hâkimdi; Mehmed Emin'in ve **Genç Kalemler**'in gayretile hece vezni, halk edebitî hayranlığı da baş göstermişti. Yahya Kemal her iki cereyana da karşı kodu, hızını Tanzimat'tan önceden, divan edebiyatından aldı. Bugünkü yeni, kuvvetli sanatkârların da Yahya Kemal'in fikirlerine karşı komaları, başka bir şey yapmak istemeleri tabiidir.

Yenilikten bahsederken çok doğru sözler söylüyorsunuz: «Eskilik gülde ve bülbülde değil, gülü ve bülbülü duyustadır.» Fakat bununla kalmıyor, devam ediyorsunuz: «En sağlam yenilik, eski temleri yeni hislerle dolduran yeniliktir. Sanatte en büyük maharet, eski sazdan yeni sesler çıkarmaktadır. Yeni sazda yeni sesler aramak ekseriya tembelliğe alâmettir.» Bu sözlerdeki **mesağ** haklı: şair eski sazı kullanabilir; ondan yeni sesler çıkarması kabildir. Fakat **yasak** haksız: şair, sazını kendi yapsa da olur. André Gide, Jean Girandoux, **Uhiloctète**'i, **Ædipe**'i, **Electre**'i yazarken, sizin çok güzel söylediğiniz gibi, «eski temleri yeni hislerle dolduruyorlar»; Fakat meselâ bir Jules Romain, **la Vie Unanime**'de, **l'Homme blanc**'da yeni temalar yaratırken, Paul Claudel bütün şiirlerini kendine mahsus bir saz ile söylerken «tembellik ediyorlar» diyemeyiz. «Gül ile bülbül eskidir» diyenlere karşı sizinle, Yahya Kemal ile beraberim; fakat yeni sazı, yeni temleri reddettiğiniz zaman sizinle beraber değilim. Hatta daha ileri gideceğim: yeni sazı, yeni temleri müdafaa için güle ve bülbüle, eski saza edilen hücumlar - haksız olduklarını bilmekle beraber - doğrusu hoşuma gidiyor.

* * *

Yazınızın ikinci kısmında divan edebiyatımızı müdafaa ediyor, hatta asabiyetle övüyorsunuz. O kısımda sizden çok ayrıldığım yerler var. Fakat önce beraber olduğum bir noktayı göstereyim. Diyorsunuz ki: «Halk edebiyatını divan edebiyatından ayırmak, onları iki kutub

olarak görmek gafletine bile düştük. Birbirleriyle çok iyi anlaşmış olan divan ve halk şairleri arasında mevhum mesafeler koyduk. Tanzimat-tan evvelki bütün sanat eserlerimiz hep aynı kültür çevresi içindedir-ler. Eski dünyamız ayrılmaz bir küldür.» Bu satırları çoktan beri sezip de bir türlü toparlayıp söyliyemediğimiz bir hakikatin, tam istediğimiz şekilde olduğunu görünce duyduğumuz zevkle okudum. (Belki «kül-tür» kelimesi yerinde değil; «ruh» yahut «esprit» daha iyi olurdu.).

Evet, divan şairleri ile halk şairleri arasında düşünüş, dünyayı gö-rüş bakımından hiç bir esaslı fark yoktur. Her ikisi de birtakım maz-munları tekrar eder dururlar. Divan şairlerinin halk şairlerini hor gör-mesi onların fikirlerindeki, hislerindeki basitlik yüzünden değil, arabca veya farisî kelimeleri, aruzu iyi kullanamamaları yüzündendir. Divan şairi indinde halk şairi kabadır, kendisi ise mekteb, medrese görüp **yontulmuştur**. Yontulmuş, traşide, yani pürüzleri kaldırılmış, fakat bir şey ilâve edilmemiş. (Bu «yontulmuş» tabiri, bir zihniyeti göstermek bakımından, çok ehemmiyetlidir. Frenkler «süzülmüş, tasfiye edilmiş» manasına gelen «raffiné» kelimesini bizim «yontulmuş, traşide» keli-melerini kullandığımız kadar kullanmazlar ve o kadar ehemmiyet ver-mezler. Zaten iki mefhum arasında çok fark var: «raffiné», tortunun kaldırıldığını, yalnız saf, temiz sözün bırakıldığını gösteriyor; halbuki «yontulmuş» ta ancak şekle aid bir değişiklik var.).

Gelelim kavgamıza: Diyorsunuz ki: «Biz kendi edebiyatımız için klassik tabirini, bir milletin sanat zevkini kurmağa yarıyabilecek eser manasında kullanmalıyız.» Dostum, bu «yarıyabilecek» sözü gayet ka-çamaklı. Klassik edebiyat demek, bir milletin sanat zevkini kurmağa **kâfi gelecek** edebiyat demektir. Fransızlar, XVI ıncı asırdan XIX uncu asrın ortasına kadar yazılmış fransızca şiir, tiyatro, tenkid eserlerinin, essai'lerin, romanların zamanla seçilmiş bir kısmını okuyunca sanat zevkleri teşekkül edebilir. Kendi edebiyatlarının güzelliklerini anla-dıkları gibi diğer milletlerinkini de anlıyarak, tadararak okuyabilirler. Bizim böyle bir edebiyatımız yoktur. Divan edebiyatı gayet dardır. Evet, «poésie pure» tarafı, şekil tarafı zengindir. İşte o kadar. Bizim di-van edebiyatımızı klassik, yani sanat zevkimizi kurmağa kâfi saymamız , Fransızların sadece Maurice de Scève, Ronsard, Chénier ve Mallarmé'yi kâfi bulmağa kalkmalarına benzer.

Siz ve Yahya Kemal frenkçe bilmeseydiniz, frenk klassiklerinden feyz almasaydınız divan edebiyatımızı bugün anladığınız gibi anlıya-cak mıydınız? Ortada misaller var: İşte Avrupa edebiyatı zevkini al-madan sadece bizim divan edebiyatımızla kalmış şairlerimiz, işte müş-terek dostumuz Ali Nihad Tarlan, işte Abdülbaki ve arkadaşları. Onlar hiç şüphesiz divan edebiyatını sizden, Yahya Kemal'den de daha doğru

anlıyorlar, yani onlar divan edebiyatının «esprit» sinde adamlar. Siz, onlar gibi anlamak ister miydiniz? Yahya Kemal de, siz de divanlardaki beyitlere başka bir gözle, Frenkten alınmış ve bizim için taze bir ruhla baktınız. Sizin klassikleriniz, yani zevkinizi kuranlar Frenk şairleridir. Bizim divan şairlerimizin eserleri, sizin söylediğiniz manada klassik ise zamanımızın büyük Türk şairi Yahya Kemal değil, ya Hammamîzade İhsan, ya Abdülbaki Fevzî'dir.

Ernest Renan: «Ancak bir fikirde olduğumuz kimselerle münakaşa caizdir» dermiş (1). Ben de, esasta beraber olduğumuz için, teferruattaki ayrılıklarımızı söylemek istedim. Gözlerinizden öperim.

Nurullah ATAÇ

Resim galerisi

Devletin yardımıyla İstanbul'da bir resim galerisi açılacağı rivayeti bir aralık alâkadarlar arasında dolaştı. Bu projenin kim, yahut kimler tarafından hazırlandığını bilmiyoruz; fakat bir resim galerisinin lüzumunu hissetmiş olanlar, Türk resminin en büyük ihtiyacını nihayet görmüşlerdir.

Vakıa cidden gariptir: Memleketimizde otuz kırk senedenberi bir resim dünyası vardır; büyük küçük bir çok Türk ressamı yetişmiştir; muhtelif temayüller taşıyan ressam grupları vardır; Türk resminden bahseden kitaplar, mecmualar vardır; bir resim müzesi vardır; zaman zaman açılan ve yüzümüzü ağartan sergiler vardır; fakat **Türkiyede bir resim galerisi yoktur.**

İlk akla gelen izah şudur: Türkiyede resim satılmaz ki bir resim galerisi olsun. Avrupada müzeden çok resim galerisi vardır. Çünkü orada resim satılır.

Peki ama, şöyle de düşünülemez mi: Türkiyede resim galerisi yoktur ki resim satılsın. Gerçi galerinin açılması resmin satılması için kâfi değildir; fakat memleketimizdeki resim satışı meselesi ancak bir galeri açıldıktan sonra mevzuubahs olabilir. Daha evvel yapılan tahminlerin kıymeti yoktur. Günün birinde her hangi bir tesirle, bir makalenin, bir dostun, bir kitabın teşviki ile bütçenizi sarımsıyacak kadar parayı gözden çıkararak resim satın almak isterseniz: Meselâ, evlenen bir arkadaşınıza manasız bir hediye yerine on beş yirmi liralık bir tablo götürmek isterseniz ne yaparsınız?. Bir ressam arkadaşın evine gitmek uzun ve nazik bir iştir. Antikacılara gitmek... Allah göstermesin! Aldanmak yüzde yüz. Sergiden satın almak.. Çok pahalı olur, çünkü sergilerde fiatlar sanat-kârlar tarafından konmuştur, yüksektir ve zaten sergiye daha ziyade resim görmek için gidilir.

(1) Julien Benda'nın bir yazısında okumuştum.

Müşterinin bu kadar uzun düşünmeğe vakti yoktur ve bir dükkâna girip banal bir hediye almakta mazurdur. Her resim alan, resim için fedakârlık yapılacak kadar sanat âşığı olamaz. Esasen hakikî sanat aşığı duvarına resim asmak lüzumunu pek fazla hissetmez. O sanat dünyasında yaşar ve sık sık tablo seyretmek fırsatını bulur. Satın alanlar, aldandırmıyorsam, ekseriya sanat dünyasından uzak olanlardır (Kolleksiyoncular müstesna tabî).

Bütün sanatlar gibi resmin de meta haline gelmesi zarurîdir. Edebiyatın kitapçıya, musikinin nota tüccanna ihtiyacı olduğu kadar, hattâ belki daha fazla, resmin de galeriye ihtiyacı vardır. Daha fazla diyorum. Çünkü, bir melodi veya bir şiir kulaktan kulağa dağılabilir. Tablo maddeden ayrılmıyan, ağırlığı ve hacmi olan, hafızada saklanamıyan bir güzelliştir: çerçevelenip duvara asılmadıkça tam manasile mevcut değildir.

Galerisiz resim, içtimai şartlardan uzak, halktan ayrı, topraksız bir resim demektir. Galeri, sanatkârla kütlenin, besleyici kalabalığın temas ettiği yerdir. Sanatı inkişaf ettiren, halk ile sanat arasındaki mütemadî maddî ve manevî alış verıştır. Sanatkârı her zaman halk yaşatmıştır. Kralların himaye ettiği sanatkârlar evvelâ halkın rağbetini kazanmıştır. Esasen kral da ekseriya bir müşteri vaziyetinde idi.

Galeri, resim için belki müzeden daha ehemmiyetlidir: Çünkü Müze: Güzel bir mahzen, muhteşem bir mezar ve nihayet bir mekteptir. Onun yaşaması için kurulması kâfidir. Orada sanatın nabızı atmaz, mücadele olmaz; alış veriş yapılmaz. Orada resme kıymet vermeğe, ressamı anlamağa hazırlanırsınız; galerideki resimleri ölçebilecek bir zevk edirsiniz. Müzeyi devlet, galeriyi halk ve sanatkârlar yaşatır.

Türk resmi münhasıran devlet himayesile yaşamaktadır. Bu anormal vaziyet ancak muvakkat olarak kabul edilebilir. Çünkü devletin gayesi memlekette resim sanatının kendi kendine yaşamasını temin etmektir. Kendi kendine yaşamıyan bir sanat henüz içtimai manasile sanat değildir. Devlet himayesi sanatkârları değil; onları yaşatacak olan sanatı, sanatın tekevvün şartlarını istihdaf etmeli ve sanatkârı yalnız sanat yaşatmalıdır. Devletin resim satın alması ressamı bir dereceye kadar yaşatır, fakat Türk resminin bu yoldan inkişaf edeceğini ummak beyhudedir. Türk resmini Türk cemiyeti yaşatacaktır. Türk ressamı, para yerine kayıkçıya bir kâğıt parçası üzerine yazdığı bir harfi veren hattat Rakım vaziyetine gelmedikçe, yani yaptığı şey bizzatı bir kıymet olmadıkça Türk resmi tam teessüs etmiş sayılamaz. Bu itibarla resim galerisinin açılması, resmin devlet himayesinden kurtulmağa ve kendi kıymeti ile yaşamaya başlaması demektir. Şimdiye kadar bu işin yapılmamış olması cidden hayret edi-

lecek bir şeydir. Çünkü sanattan hiç bir fedakârlığı esirgememiş olan Türk devleti için bir galeri açmak büyük bir külfet değildir: Bir dükkân ve bir memur...

Sabahattin EYÜPOĞLU

Resim havadisleri

YENİ ANKARA GARI İÇİN AÇILAN MÜSABAKAYA VE RESSAMLARMIZIN ANADOLUYA GÖNDERİLMELERİNE DAİR

Yeni Ankara garının holü için geçen sene yapılan büyük pano müsabakası ve neticeleri hükümsüz addedilmiş ve aynı müsabakanın yeniden açılmasına karar verilmiş. Bu müsabakaya ressamlarımızın mühim bir kısmı iştirak etmiş ve birinciliği Nurettin kazanmıştı. Fakat neden sonra büyük panonun, müsabaka birincisine değil de; heykel dünyasında virgöl ve resim dünyasında noktalı virgöl kadar bile yer alamamış olan bir ec-nebi sanatkâra sipariş edildiğini duymuştuk.

Geçen sene gar müsabakasına iştirak eden eteskisler, aralarında bir tek sanatkâr bulunmıyan bir jüri tarafından tasnif edilmişlerdi. Böyle bir jüri belki tamamlanmış bir eser hakkında bir fikir beyan etmek hakkına malik olabilir. Yalnız yirmi metre uzunluğunda ve iki metre genişliğinde olması düşünülen bir panonun onda bir nisbetinde küçültülmüş taslağı hakkında fikir yürütmek bir hayli güçtür. Böyle bir taslakta sivri sinek kadar yer alan bir lekenin on defa büyüdüğü zaman ne garip bir kuş olacağını kestirebilmek için bir parça resimden anlamak lâzım gelir. Ufak bir lokomotif veya vagon maketinin büyütüldüğü zaman alacağı şekli ressamlar da nafia mühendisleri kadar kestirebilirler. Fakat bir metre boyundaki bir resmin yirmi metre olduğu zaman ne hale gireceğini tasavvur edebilmekle bunun arasında muhakkak ki lokomotifle kurbağa arasındaki kadar bir fark vardır.

* * *

Her sene haziran ayı içerisinde Ankarada açılan resim sergisi bu sene çok iyi karşılanmış ve teşhir edilen eserlerin yansından fazlası satın alınmıştır.

Her sene olduğu gibi bu sene de ressamlarımızın biricik müşterisi yine hükûmet olmuştur.

Geçen sene nihayet bir resim müzesine kavuştuktan sonra bu sene de bir tanesi Ankarada, öteki İstanbulda olmak üzere iki daimî resim sergisi salonuna kavuşmak üzere bulunan sanatkârlarımızı bunların hepsinden fazla sevindiren, son zamanlarda yayılan şu haber olmuştur:

Halk Fırkası, yazın ressamlarımızı Anadolunun muhtelif köşelerine göndermeyi ve oralarda bir kaç ay çalışabilmelerini temin edecekmiş. Dünyanın en güzel bir memleketi olan İstanbulda toplanmış olmalarına rağmen hepsi için için yanık Anadolu peyzajlarına hasret çeken ressamlarımız arasında bu havadisın ne büyük bir sevinç dalgası halinde dolaştığını tasavvur edemezsiniz. Bir kaç ay yalnız Anadolu ve boya kokusile koi kola Anadolunun sevgili köşelerinden birisine çekilmek ve çalışmak!. İstanbul banliyölerinde kırıntılarınle geçindiğimiz Anadolu dağlarına kavuşmak!... Anadolunun bazan bir şelâle bolluğu ve cömertliği dökülen, bazan kör bir kuyu kadar kısır ve kasvetli peyzajile hiç olmazsa yalnız bir kaç ay, yalnız meslek endişeleriyle başbaşa kalabilmek!.

Mütevazı bir seyahat olmasına rağmen ressamlarımız için her zaman bir lüks olarak kalacak olan bu yolculuk temin edildiği takdirde hem Anadoluya bir parça resim ve hem de resmimize bir parça Anadolu girmiş olacak.

Bedri EYÜPOĞLU

DÜNYA MUHARRİRLERİNDEN TERCÜMELER SERİSİ:

No. 3

Maksim Gorki

STEPTE

Mustafa Nihat

F1 : 50

No. 6

Gabriel d'Annunzio

SIĞINTI

Nasuhi Baydar

F1 : 50

No. 9

Pierre Loti

IZLANDA BALIKÇISI

Hüseyin Cahit Yalçın

F1 : 50

No. 21

Wicki Baum

ESRARSIZ HAYAT

Nasuhi Baydar

F1 : 50

REMZİ KİTABEVİ

No. 18

N. Gogol

MAYIS GECESİ

Hasan Âli Ediz - V. Onat

F1 : 50

No. 16

Guy De Maupassant

ÖLÜM KADAR ACI

Muhittin Birgen

F1 : 50

No. 7

Andre Maurois

CEPHE SOHBETLERİ

Sabri Esat

F1 : 50

No. 26

A. Çehov

MASKE

Zeki Başımaz

F1 : 50

REMZİ KİTABEVİ

Fiatı
25
Kuruş

Dağıtan :
REMZİ KİTABEVİ
93. Ankara caddesi. 93